Kirke og Kultur



Indhold:

Redaktør: Eivind Berggrav

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10,00 pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 5 MAI 1930 37. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD A/S. OSLO

Kontingenten til KIRKE OG KULTUR

bringes i erindring.

DEN NORSKE SKOLE IDAG

Av rektor Joh. Hertzberg.

Til verdenskongressen for Ny opdragelse i Helsingør fikk jeg i opgave å gi et billede av den norske skole. Nærværende artikkel er i alt vesentlig en gjengivelse av mitt foredrag ved Helsingørmøtet. En del forandringer og tillegg skyldes at denne oversettelse er utarbeidet med norske lesere for øie. Når jeg i løpet av én time skulde gi et billede av den norske skole i dens skiftende mangfoldighet, måtte jeg begrense mig sterkt, og har da naturlig valgt å dra frem slike trekk som jeg mente vilde interessere en kongress for ny opdragelse.

Da foredraget blev holdt i den store riddersal på Kronborg slott, begynte jeg med å minne mine tilhørere om at slottet i Helsingør, for alle kulturnasjoner, var uløselig knyttet til erindringen om Shakespeare's Hamlet, og tok mitt utgangspunkt i den representant for det norske folk som optreder i dette drama, prins Fortinbras. Hamlet skildrer denne nordmann som en

> whose spirit with divine ambition puffed
> makes mouths at the invisible event,
> exposing what is mortal and unsure
> to all that fortune, death, and danger dare,
> even for an egg-shell. Rightly to be great
> is, not to stir without great argument;
> but greatly to find quarrel in a straw,
> when honour's at the stake.

Det temperament som her skildres, er kanskje ikke så helt unorsk. I alle fall minnes vi gjennem denne skildring om den dom som man ofte hører om nordmennene, at de er et utpreget individualistisk folk. Og vi er vel også selv tilbøielige til å betrakte oss slik. Nordmennene er, så å si, ved selve landets natur bestemt til å bli individualistisk anlagt, idet de bor spredt utover et vidtstrakt og ulendt land, dels i mindre

grupper, dels på ensomme gårder, og derfor med næsten uovervinnelige vanskeligheter for administrasjon og samarbeide. Derfor er også de store foretagender her i Norge som regel enkeltmanns, og dikterne er individualismens talsmenn. Norge er Henrik Wergelands og Henrik Ibsens, Fridtjof Nansens og Roald Amundsens fedreland.

Og allikevel, i dette land går praktisk talt alle barn på offentlige eller kommunale skoler, d. v. s. på skoler som er mere eller mindre strengt uniformert gjennem nøiaktig fastsatte planer og reglementer.

Private skoler eksisterer så godt som ikke.

Forklaringen på denne tilsynelatende uoverensstemmelse ligger vel nokså nær: individualismen spiller her, som så ofte ellers, administrasjonen et puss. Når døren til klassen lukkes, og læreren er alene med sine elever, da tar den norske individualisme sitt mon igjen, ikke så meget på tross av reglementet, for den norske lærer er meget lojal, men allikevel uhindret av reglementet. Når det kommer til stykket, er det nemlig ikke svært meget et reglement er avgjørende for, det kan være avgjørende for det rent ytre skolemessige resultat, og for det ytre system. Men det har ingen makt over det frie spill av lærerens personlighet, og heller ikke over det frie spill av åndelige krefter som virker i det miljø hvori elevene hører hjemme. Således er det vel i grunnen med alle skoler. Den frie sunde menneskenatur vil alltid vite å gjøre sig gjeldende på tross av alle systemer. Hovedproblemet for enhver skoleadministrasjon vil i grunnen alltid være dette: hvorledes skal den sikre sig at de skapende krefter hos lærer og elev, og de skapende krefter i samfundet, kommer til å få gjøre sig gjeldende i skolen på den mest hensiktsmessige måte? Å sikre dette bør være den eneste hensikt med det system og den orden vi er enige om skal herske på en skole. Orden er i sig selv ikke frihetens fiende, den er når alt kommer til alt frihetens naturlige uttrykk. Uorden er bare bevis på at hemmende krefter er på ferde.

Hvorvidt det har lykkes den norske skole å løse dette problem, vil jeg i det følgende gi et lite bidrag til å belyse. Når vi tenker på hvor meget der tross alt finnes av foretaksomhet, handlekraft og opfinnsomhet i det norske folk, må vi på

forhånd tro at den norske skole løser sin opgave på en forsvarlig måte. Nu er det imidlertid efterhånden blitt klart for mig, at den skole som spiller størst rolle her i Norge, det er landsfolkeskolen! Om ikke av annen grunn, så fordi ¾ av alle norske skolebarn gjennemgår landsfolkeskolen. Men kanskje også fordi det jeg har kalt de frie skapende krefter, får bedre anledning til å gjøre sig gjeldende der enn i byskolene.

Jeg vil da først tale om den norske landsfolkeskole. Den følgende skildring er dels bygget på offentlige dokumenter, dels på brever jeg har mottatt fra landsfolkeskolens menn eller kvinner rundt om i landet, og dels også på hvad jeg selv har sett.

Jeg må først minne om hvorledes det miljøet er, hvor disse skoler hører hjemme. Norge har et flateinnhold så stort som De Britiske Øer, eller Italia, mens folketallet ikke er større enn i en av verdens storbyer, noget mindre enn f. eks. i Paris. Utover dette vidtstrakte land bor da dette forholdsvis ringe antall mennesker spredt. Mindre enn ⅓ bor i byer, mere enn ⅔ bor på landet. Ofte blir det langt fra bygd til bygd, og fra gård til gård, og veiene kan gå over fjell og myr, gjennem store skoger, over stride elver. Å administrere et slikt land volder, som allerede sagt, enorme vanskeligheter. Og ikke minst vanskelig er det å skaffe denne vidt spredte befolkning ordentlige skoler. De relativt svære utgifter er den minste vanskelighet. Der kreves fremfor alt *omtanke, utholdenhet, offervilje* og *varm interesse* på alle hold, hos administrasjonen, hos lærerne, hos foreldrene og hos skolebarna.

Og heldigvis!! De egenskaper som *kreves*, de *fremelskes* også som regel!

Jeg vil straks meddele nogen tall om folkeskolene på landet for å gi en klarere forestilling om forholdene. Mine tall er fra 1926. Der er 300 000 barn på disse skoler (imot 100 000 i de tilsvarende skoler i byene og i ladestedene). Disse 300 000 barn er fordelt på 6 000 skoler, altså i *gjennemsnitt* 50 barn i hver skole. Skolene blir altså gjennemgående små. I virkeligheten er det overveiende antall av landsskolene endog *meget* små.

Ikke mindre enn 75 skoler har færre enn 6 elever. En stor del av skolene har derfor ingen klassedeling. Som 7-årige,

har de 7 årskull, og skulde følgelig ha 7 klasser. Men ikke mindre enn 1 000 skoler i Norge er helt uten klassedeling. Det er de såkalte *udelte* skoler. Mere enn 2 000 skoler har sine 7 årskull fordelt på 2 klasser. Kun 400 av de 6 000 skoler har alle 7 klasser.

Et annet trekk som henger sammen med den spredte befolkning, er de lange skoleveier. Enda der er så meget som 6 000 skoler spredt utover, blir der 15 000 skolebarn i Norge som har mere enn 4 kilometer til skolen. Og denne skolevei skal altså tilbakelegges dobbelt. Og så får man huske på hvordan været kan være, og hvordan veiene kan være. Ulempen med den lange skolevei blir forresten efterhånden bøtet på ved oprettelse av internater hvor det trenges mest.

Dette er naturligvis på mange måter ugunstige vilkår for en skole: ufullkommen klasseinndeling, lange og tunge skoleveier. Men det viser sig at de her nevnte vilkår, som er skapt av de forhold hvorunder det norske folk lever, hindrer ikke at vilkårene for folkeskolene på landet i andre henseender er gunstige. Der er for det første nu rikelig tilgang på dyktige lærerkrefter til alle disse skoler. Mere enn 7/8 av samtlige lærere ved landsskolene hadde i 1926 den uavkortede reglementerte lærerutdannelse. Likeså tilfredsstillende er det med skolesøkningen. Det høres utrolig, at ved siden av et elevtall på 300 000, var der i 1926 ikke mere enn 450 barn i skolepliktig alder som ingen undervisning fikk, altså 1½ på hvert tusen. Som grunn til at disse 450 barn ingen undervisning fikk, kan jeg ikke se at der er opgitt annen grunn enn sykdom, altså en meget respektabel grunn. Minst like tilfredsstillende er forholdet m. h. t. skoleforsømmelser. I skoleåret 1925—26 var antallet av forsømte skoledager i det hele land (det er fremdeles folkeskolen på landet jeg taler om), 4,3 pct. av det samlede antall lovbefalte skoledager. Dette må sies å være et storartet resultat når man husker på hvor mange elever det er som har lange og tunge veier, og hvor ofte styggvær kan gjøre disse veier næsten ufremkommelig nettop i den tid da skolen holdes. Ved folkeskolene i byene og ladestedene, hvor skoleveien ingen rolle spiller, er prosenttallet av forsømte dager allikevel noget høiere enn på landet, nl. 4,4 pct. Om de høiere skoler tier statistikken.

Jeg kommer nu til det trekk ved den skolepliktige landsungdoms opdragelse som har størst interesse, og som spiller størst rolle. Det er den ting at skolen likefrem er innrettet på at hjemmet skal få anledning til å gi sitt effektive bidrag til barnas opdragelse ved siden av skolen. Skolen og hjemmet er sammen om opdragelsen. Og i grunnen ikke bare hjemmet. Hele nabolaget, og naturen med, kommer med i opdragelsessystemet. Det er som en lærer ved en landsskole i Nord-Norge, *Odin Myrseth,* skriver til mig. Den samme Odin Myrseth kommer jeg til å citere meget i det flg. Det er også ham jeg mest skylder det syn jeg har fått på landsfolkeskolen. Han sier (jeg refererer ikke alltid ord for ord): De momenter som bestemmer den åndelige vekst blandt barna på landet, er ikke bare å finne i skolen, mange ligger skjult i heimen, andre igjen dypt nedgravet i landsens liv og stell. Å opnå et godt resultat i en landsskole er det samme som å stemme de forskjellige momenter sammen om et felles arbeid for barnas undervisning og opdragelse. Den landsskole som vil lukke sig inne i sig selv og ikke arbeide i samforståelse med de andre opdragende krefter, kan ikke fremvise noget godt resultat. Og én betingelse for at dette skal skje, er at læreren kjenner folket ut og inn. At han selv er som én av dem.

Odin Myrseth gjør opmerksom på at hjemmets samarbeide med skolen begynner allerede før barna kommer på skole. Livet i hjemmet er en effektiv forberedelsesskole, en *Kindergarten,* så god som nogen i de store rike kulturland. Gjennem sin frilek, og gjennem sin deltagelse i heimens arbeide, skjerper de sine sanser og sin tenkeevne, og samler erfaring om livet og verden. De bygger hus av sten eller sne; de leker butikk, eller de leker fjøs, de har fullt op av de fineste småstener eller skjell som fantasien kan bruke til alt! En fullkommen Kindergarten! Og de hjelper mor med stellet i hjemmet, med dyrene, og hvad det kan være. Men så møter de også godt rustet på skolen. Især har landsbarna som regel en bedre tallforestilling med sig til skolen enn bybarna. De har syslet med telling så mangen god gang — addisjon og subtraksjon — av kyr og sauer og griser, enten virkelige, eller under lek.

O. M. gjør også, i en artikkel i «Skole og Samfund»,

opmerksom på at den forestillingskrets som landsbarna eier på grunn av deltagelsen i hjemmets arbeide og sitt intime samliv med naturen, er en gullgrube for *stilskrivningen*. Han har hatt anledning til å sammenligne stiler av landsbarn med et utvalg stiler av bybarn, og hans inntrykk er at landsbarna er overlegne i å skrive.

Vel rustet kommer altså landsbarna til skolen. Når så skolen begynner for alvor, så slipper ikke derfor hjemmet sitt tag på barna. Skolen er, som alt sagt, slik ordnet at hjemmet uavkortet kan fortsette sin opdragergjerning ved siden av skolen. Dette viser sig tydeligst ved den måte hvorpå skoletiden næsten overalt på landet er innrettet. Et par tall vil best belyse forholdet. Den gjennemsnitlige skoletid i landsskolene er 18 uker i året. I byene er skoletiden mere enn det dobbelte herav (ca. 37 uker i gjennemsnitt). Det er ikke mere enn $^1/_{15}$ av landsbarna som har over 20 ukers skoletid (20 000 av 300 000). Og hele femteparten av alle skolebarna på landet (60 000) har en skoletid på mindre enn 15 uker. Dertil kommer at skoletiden er lagt slik at skolene om høsten ikke begynner før efter innhøstningsarbeidet på gårdene er avsluttet, likesom undervisningen om våren innstilles straks vårarbeidet tar til. Men selv i vinterhalvåret er skoletiden ordnet slik at barna får anledning til også da å delta i hjemmets arbeide. De fleste steder er det innrettet slik at elevene kun går på skolen annenhver dag, idet skolen er delt i to grupper som skiftes om å komme på skolen hver sin dag. Eller også er det slik innrettet at barna går på skole f. eks. 2 uker i trekk, og derefter er hjemme i 2 uker.

Som De ser er der så å si en edel kappestrid mellem hjem og skole om hvem der kan bidra mest til barnas opdragelse. Og det er tydelig nok at barna ikke *taper* på denne kappestrid melem skole og hjem. Vi har visstnok ingen statistikk som beviser at landsens barn som har hatt 18 ukers årlig skole, kan hamle op med bybarn som har hatt 40 ukers skole om året. Men der foreligger mange uttalelser som går i den retning at barn som har hatt 15—18 ukers undervisning om året i folkeskolen, og derefter kommer op i høiere skoler, greier sig like bra som andre. Skoledirektør Vevle i Bjørgvin bispedømme sier om de udelte og 2-delte skoler med 15—

18 ukers undervisning, forutsatt at de ikke har for mange elever, at de er de beste skoler én kan få m. h. t. undervisning og opdragelse. Og det er i hvert fall noget vi norske så inderlig godt vet, at mange fremragende folk her i landet har nøiet sig med 15 ukers skole i sin barndom.

For nærmere å belyse rekkevidden av den opdragelse et landsens hjem kan gi, vil jeg ikke nekte mig den fornøielse å minne om et ord av Amerikas største pedagog, og sikkert en av vår tids aller største pedagoger, *John Dewey*, i hans berømte bok *The School and Society*. Han taler om hvorledes fabrikksystemet har omskapt samfundet, og dermed også har måttet omskape skolen. Det eksisterer ikke mere, sier han, det gammeldagse hjem, som selv måtte produsere mange av sine fornødenheter, og hvor barna måtte delta i hjemmets arbeide. Og så fortsetter han (jeg gjengir fritt): Vi må ikke overse hvor disiplinerende og karakteropbyggende dette liv var for barna. Deltagelsen i hjemmets arbeider opdrog dem til orden, til flid, til ansvarsfølelse, til å arbeide uten fusk og i samvirke med andre. Det er håpløst for en skole å ville konkurrere med disse hjem. Ingen anskuelsesundervisning kan gi skyggen av erstatning for det levende kjennskap til planter, dyr og redskaper som barna får ved selv å delta i gårdens arbeide eller følge det som interessert tilskuer. Den moderne skole med sine lekser kan nok øve ordhukommelsen, og med sine kunstige opgaver øve tenkeevnen på spesielle områder, men det er altsammen fjernt og skyggeaktig sammenlignet med den trening av tanken og dømmekraften som vinnes når opgaven er det skjære alvor, og enhver forsømmelighet får sin naturlige skjebnesvangre konsekvens.

Dewey mener altså at den gammeldagse hjemmeopdragelse tilhører en tid som er ugjenkaldelig forbi. Det er nytteløst, sier han, å klage over at de gode gamle dager er forbi da barna var beskjedne, ærbødige og lydige. Vi må finne noget å sette i steden, prøve å bygge op en helt ny skole, en skole som bringer barna i kontakt med livets fysiske realiteter, og gir dem beskjeftigelser som krever personlig ansvar.

Når man kjenner noget til den norske landsungdom og dens opdragelse, så ligger det kanskje ikke fjernt å spørre sig selv om ikke Dewey's tapte paradis i nogen grad ennu eksisterer

rundt om på landet her i Norge. Og om ikke en stor del av den sukces som så mange er enige om å tillegge landsfolkeskolen, nettop skyldes dette merkelige samarbeide om barnas opdragelse mellem hjem og skole.

Man må imidletrid ikke misforstå mig derhen at jeg ikke mener at også landsfolkeskolens eget arbeide i og for sig er verdifullt og virkningsfullt. Så er sikkert tilfellet. Og det merkelige er at undertiden synes landsfolkeskolens styrke å ligge nettop i ting som fra et byskolesynspunkt må betraktes som en mangel. Jeg tenker da først og fremst på den mangelfulle klasseinndeling som jeg før nevnte. De husker at av 6 000 skoler på landet er 1 000 helt uten klassedeling, og hele 2 000 er bare 2-delte. Kun 400 skoler har alle sin 7 klasser. Læreren blir altså i de aller fleste skoler nødt til å samle i samme undervisningsrum elever av forskjellig alder og forskjellig utviklingstrinn. Følgen herav er at læreren tvinges til å overlate elevene meget til sig selv, og la dem arbeide selvstendig. Jeg tror vi lærere i byskolene har vanskelig for å sette oss ordentlig inn i betydningen herav. Vi bylærere har i det hele svært vanskelig for å overlate våre elever helt til sig selv. Vi er likesom redde for at tøilene skal slippe oss av hendene. Derfor kan det være en fordel at læreren blir *tvunget* til det, av den hårde nød, som tilfellet er i den udelte eller 2-delte skole. Uten av elevene til en viss grad slippes fri, kan de ikke lære å arbeide selvstendig, og opdrages til initiativ og arbeidsglede. Og det er dog målet for all opdragelse.

En kan så godt forstå at skoledirektør Vevle kan hevde at de udelte og to-delte skoler med visse forbehold er de beste skoler en kan få både med hensyn til undervisning og opdragelse.

Skoler med ufullkommen deling har altså sin styrke deri at elevene får anledning til å arbeide mere selvstendig. Men det er ikke dermed sagt at der ikke også blir anledning til klasseundervisning eller samling om noget felles. Jeg har det inntrykk at klasseundervisningen eller samlingen om noget felles nettop kan være meget virkningsfull i disse skoler, fordi den kommer sjeldnere, og virker som en behagelig avveksling efter det anstrengende enkeltmannsarbeide. Der hvor klasseundervisning er det dagligdagse og almindelige, inntreder lett

den sløvhet i deltagelsen som alle lærere kjenner så godt. Ikke så her. Her finnes lettere frem til den gode skoles sunde rytme, vekslingen mellem samling og individuelt arbeide. Jeg skal illustrer dette senere ved et par eksempler.

En fremtredende svakhet ved de fattige landsfolkeskoler er naturligvis det ofte kummerlige utstyr med undervisningsmateriell. Men selv dette kan ikke uten videre ensidig betraktes som en mangel. En landsskolelærer skriver til mig at om elevbiblioteket i hans skole inneholder få bøker, så blir disse til gjengjeld så meget flittigere brukt, og den enkelte bok kan bli gjennemlest mange ganger. Jeg kan ikke la være å tenke på de berømte 5 bøker som utgjorde Abraham Lincolns eneste, men meget virkningsfulle lesning i hans barndom. Og på den annen side er skyggesidene oplagte ved den masselesning som lett finner sted hvor bøkene svømmer.

M. h. t. undervisningsmateriell for naturfagsundervisningen, så er det ikke sikkert at et rikt utvalg av kjøpt, ferdig materiell er det ideelle. Det er godt tenkelig at nettop mangelen på slikt materiell vil kunne stimulere opfinnsomheten og evnen til selvhjelp såvel hos lærer som hos elev, og tvinge dem til å søke til naturen selv. Dette skjer naturligvis i byskolene også, og jeg har sett imponerende eksempler på det; men de kan allikevel ikke hamle op med landsskolene, som har naturen så ganske anderledes inn på sig. Jeg vil belyse dette med et eksempel, og samtidig benytte anledningen til å presentere en bestemt landsskole for Dem, og prøve å gi Dem et helt lite billede av den.

Den ligger ved en liten vik av en stor fjord, stengt ute fra hovedbygden ved bratte åser, hvorigjennem der går en hulvei som eneste forbindelse. De fleste av beboerne rundt den lille vik er stenbruddsarbeidere. Skolen har henimot 100 elever, og er 4-delt. 2 klasser er på skolen skiftevis hver sin dag. Undervisningsmateriellet er for største delen laget av læreren, *A. Killingstad*. Det mest særmerkte er hans billedmateriale. Han er en belest mann, især i naturvidenskap, og under sin lesning i illustrerte lærde verker har han merket sig de billeder som han vil bruke i undervisningen. Han velger alltid billeder som er fengslende for barnefantasien, og som forteller noget. Og han kopierer dem på en egen måte, slik at poin-

tet springer lysende frem, alle forstyrrende detaljer fjernes, uten at billedet derved blir misvisende eller usant. Samtidig kopieres det slik at det er lett å tegne efter og lett å huske, idet det kun består av få og enkle streker. Kopien er nemlig beregnet på å tegnes på tavlen av læreren, og derefter av elevene i deres arbeidsbøker. Killingstad har utgitt et hefte av disse tegninger til bruk for sine kolleger rundt om i Norges land. Der sitter nok ellers mangen slik pedagog rundt om på de ensomme landsskoler i Norges land som kunde være læremester for oss andre pedagoger; men de fleste gjør sin gjerning ukjent for verden. Der kunde være meget ellers å fortelle om Killingstads billeder. Men la mig isteden følge ham ut på en tur langs stranden, med en klasse på ca. 25 piker og gutter i 12—13 års alderen, og høre hvorledes han utnytter det undervisningsmateriel som naturen gratis skjenker.

«Se Dere om, barn, sier han, se om Dere kan finne nogen rare stener, her er mange av dem her ved stranden, og ta dem med Dere. La oss se hvem som kan finne no riktig morsomt, så skal vi siden sette oss bort i en lun gressbakke, og se på stenene, og høre hvad de kan fortelle oss.» Øieblikkelig blir der liv og travelhet, alle spredes for å finne interessante stener. Efter en stunds forløp samles alle på en lun gressbakke. «Nå får Dere vise frem da, barn, hvad Dere har funnet. La mig få se de to stenene du har der, Per. Se nå på disse to stenene her, alle sammen. Hvad synes Dere er forskjellen på dem?»

Den ene stenen var gneis, den annen granitt, den siste øiensynlig nylig hugget ut av fjellet, sannsyligvis fra et av stenhuggeriene i nærheten.

Så begynner da barna å studere på hvad der særmerker de to stenene. Et av barna mener at den ene stenen ser hårdere ut enn den andre. Læreren svarer: «Vel, la oss prøve. Vi skjærer i begge stenene med denne kniven, så får vi se. Nei, de er begge like hårde. Det blir ikke minste merke i nogen av dem. Og det er ikke no rart. For jeg skal fortelle Dere at dette er de to hårdeste stenarter som fins i verden. Det er gneis og granitt. Selve grunnfjellet i gamle Norge består av slik stein som dette. Og det er også den eldste slags stein

som fins. Millioner av år gammel. Ta hatten av for dem, Dere! Dere får se bedre efter om Dere ikke kan si hvori forskjellen består. For der er jo forskjell.»

Jo, så bemerker en at gneisen er glatt, og granitten er ru og ujevn.

Ja, det var riktig. «Gneisen er jo som den skulde være polert, så glatt og rund. Men granitten er skarp og kantet. Kanskje nogen har funnet et stykke gneis som er enda finere polert?» Mange prøver vises frem. «Ja, se på den, den er som en kule, og alldeles fin og glatt.»

«Men hvad kommer nu dette av? Hvorav kommer denne forskjell? Hvem er det som har slipt gneisen?»

«Hvor lang tid vilde du behøve, Hans, for å slipe en sten slik på en slipesten? 1 time? Mange timer? 1 uke? 1 måned?» Alle er enige om at selv det ikke vilde strekke til. «Nei menneskene har nok ikke tid til slikt. Naturen selv må nok overta den slipingen. Og den har brukt kanskje tusener av år til det. Men hvilken slipesten bruker da naturen?»

Litt forundring følger. Men barna er øiensynlig vant til å tenke naturhistorisk. De finner snart frem til det riktige: naturens store slipesten er vann og sand, vann i bevegelse, bølgeslag o. l. Jo finere sanden er, desto finere blir slipingen. «Det er som med sandpapiret det, vet Dere. Når Dere vil polere riktig glatt og fint det som Dere har lavet på sløiden, så ber Dere mig om å få riktig fint sandpapir. Men jeg skal vise Dere at naturen har en kraftigere slipesten enn dette. Med den slipes de største fjellvegger, så de blir glatte og blanke som stålvegger.»

Efterat så andre har vist frem sine stener, og læreren har fortalt om dem, drar hele flokken videre for å se merker efter naturens sterkeste slipesten. Og vi kommer til høie granittvegger og granittrygger som alle elevene må bort og klappe på for å kjenne hvor glatte de er. Og de legger merke til skuringsstriper som alle går i en retning. Og så får de høre om isen som for tusener av år siden kom glidende ned fra fjellene og utover fjorden, og tørnet voldsomt mot fjellet her. «Ta Dere nu en opdagelsesreise opover denne glatte fjellryggen, og kom ned igjen på den andre siden, så møtes vi der!»

I ett nu er hele flokken på klatring opover. K. vet å holde barna i stadig bevegelse.

Da K. og jeg er ved møtestedet, kommer en gutt styrtende ned fra fjellsiden. «Å, her oppe er et fint rede med nogen ordentlig pene egg i, jeg vet ikke hvad det er for slag.» «Nei, jasså, det må vi se på.» Det er lang bratt vei op, så K. og jeg halvveis mister pusten. Se der! Høit oppe, på en liten avsats i en fjellvegg, er der et lite rede med 5 chokoladebrune små egg i. K. er høilig interessert. Han har *ikke* sett slik før, sier han, han vet ikke hvad det er. Stor sensasjon. Læreren vet det ikke! Ellers pleier han å kjenne alle slags fugler og fuglereder. Hvor jeg i mitt stille sinn er takknemlig for at han tilstår sin uvidenhet. Hvor opdragende for elevene at den lærde manns viden har nådd sin grense! Og at han står ved det! Men han lover dem at han ikke vil gi sig før han har funnet ut hvad det er for slags fugl. Han vil slå op i sine bøker, eller spørre en av sine lærde venner inne i byen. Det synes ubegripelig at den gutten kunde opdage det lille redet som lå så høit oppe på fjellveggen. Men de var vant til å bruke sine øine, forteller K.

Og nu måtte læreren løfte dem op, én efter én, forat de alle skulde se de vakre eggene. Efter denne oplevelse måtte litt sang til for å utløse stemningen. Og så samlet K. barna omkring sig, og lot dem synge den ene sang efter den annen.

Der foregikk meget annet på denne turen, som jeg ikke kan ta med her. Jeg vil bare nevne at hver eneste chanse blev utnyttet av læreren, alt uventet som dukket op gav anledning til belæring.

Jeg skulde dog ha lyst til å tilføie et par ord om den forskjellige måte hvorpå gutter og piker reagerte overfor denne undervisning i det fri. Pikene *la for dagen* en interesserthet som jeg ikke så noget tilsvarende til hos guttene. Læreren fortalte mig imidlertid at pikene *alltid* viser sig ivrige, enten undervisningen foregår i klassen eller ute, og uansett hvad faget er. Jeg gjetter da at motivet snarere må være pliktfølelse, eller velvilje for læreren, eller lyst til å gjøre sig gjeldende, enn virkelig interesse for emnet. Guttene har, tross alt, større evne enn pikene til å være reelt interessert når det gjel-

der naturfag, men legger den sjelden demonstrativt for dagen. De kan røbe den ved en stillferdig bemerkning til læreren, et spørsmål eller en bekreftelse, som viser at de følger godt med. Undertiden kan deres mangel på opmerksomhet simpelthen komme av at de er langt utover det standpunkt klassen ellers befinner sig på. Mange av guttene driver, efter hvad læreren fortalte mig, naturstudier på egen hånd; de kunde undertiden røbe spesialviden som overgikk hans egen.

En slik undervisning i det fri ligger naturligvis til rette for skolene på landet. Og deri ligger et av disse skolers store fortrin. Den vil selvfølgelig *variere* efter forholdene. Det gjelder for læreren å utnytte de chanser naturen på hvert sted gir. En lærerinne i det nordlige Norge forteller således at hele skolen første soldag efter den lange mørketid samles ved 11-tiden utenfor skolen, og alle, i næsten ophisset stemning, stirrer mot det rød-gyldne skar i fjellet i syd, inntil selve den strålende solskive langsomt glir inn i skaret. Og så synger hele skolen en solsang. Siden får de fri. Det er jo solfest! Hvert år er det like betagende. At det er en fellesoplevelse for hele skolen, og i selve skoletiden, gir oplevelsen en mangedobbelt verdi, som igjen kommer skolen til gode.

Forøvrig går det ikke overalt like glatt med undervisningen i det fri. De konservative «fedre» i herredet, for konservative er som regel de fleste av dem selv om de er «radikale» i politikken, krever mange steder at barna skal sitte i ro på skolebenken og lære noget ordentlig, og ikke drive omkring og kaste tiden bort. Efterhånden har nu folk begynt å få mere forståelse også på dette punkt. Således hender det ikke så sjelden at der gjennem skolen på landet i all stillhet banes vei for fremskrittet, og kanskje især for den slags fremskritt som først efterhånden åpenbares fordi det er befolkningens åndelige innstilling det gjelder.

Men selvfølgelig også for fremskritt i den ytre kultur. Størst betydning i *denne* henseende har de før nevnte internatskoler, hvorav der som sagt i den senere tid er blitt stadig flere. Bare i Finnmarken, hvor der i alt ikke er mere enn ca. 7 000 skolebarn, er der nu 39 internatskoler, hvor barna enten bor helt fritt, eller for en meget liten betaling. Her er der ypperlig anledning til å lære barna alt som hører med til

et hygienisk og rasjonelt husstell, idet de deltar i alt husarbeide i internatet. Og det viser sig også, efter hvad skoledirektøren i Finnmark skriver, at pikene som har søkt internatskolene, senere som voksne tar alvorlig fatt og reformerer hjemmene.

Jeg vil nu forlate landsfolkeskolen. Som De ser, man får ikke inntrykk av at de av kommunene ledede skoler på landsbygden i Norge er blitt således uniformert gjennem leseplaner og reglementer, at ikke de frie skapende krefter hos lærerne og hos elevene, og i det samfund som omgir skolen, får leilighet til å utfolde sig og gjøre sig gjeldende innen skolens vegger.

Hvorledes stiller nu dette sig for byskolenes vedkommende? Det er på forhånd sannsynlig at planer og reglementer får mere å si i byskolen. Det ligger i sakens natur. Dels har bymiljøet og byhjemmet mindre verdi som opdragende momenter, dels gjør det større elevtall at det blir nødvendig å holde strammere tøiler; kanskje har det også sin virkning at så mange av by-folkeskolens elever forbereder sig for middelskolen. Allikevel fins der talende eksempler på at også i byskolene kan en lærers vilje til å prøve friere arbeidsmetoder få leilighet til å gjøre sig gjeldende.

Jeg vil nevne et eksempel fra Rothaugens skole i Bergen. *Frida Lund*, lærerinne ved denne skole, besøkte våren 1926 Hamburgs og Berlins «Lebensgemeinschaftschulen». «Det blev et vendepunkt i mitt lærerliv,» forteller hun. Da hun kom hjem, holdt hun foredrag om hvad hun hadde sett, og sendte innberetning til skolestyret. Innberetningen vakte opmerksomhet. Våren 1929 blev en komité nedsatt med Bergens skoleinspektør som medlem, og frk. Lind som sekretær. Den fikk til opgave å innsamle materiale til belysning av spørsmålet om større frihet i skolen, og i tilfelle fremlegge et forslag.

Imidlertid virket frk. Lind også på annen måte. Hun fikk i stand studiecirkler, som efterhånden har samlet ca. 50 medlemmer. Den første bok som blev studert, var Sigurd Næsgaards «Fremtidens skole». Men frk. Lind brente også av iver efter selv å praktisere det nye, og begynte så smått allerede det første år efter hjemkomsten. Det følgende skoleår, 1927/28, fikk hun en 1ste klasse, og nu begynner hun for alvor å lage «fri skole» innen sin egen klasses fire vegger,

men også innen lovens ramme. Hun lar der herske frihet m. h. t. tale og bevegelse i klassen, og legger an på å få barna til å gjøre frivillig arbeide — både på skolen og hjemme. Det fører til at mange barn leverer meget mere arbeide enn hun kunde tenke på å pålegge dem. Timeplanens fordeling av fagene tar hun ikke hensyn til. Om det ringer, og klassen nødig vil avbryte sitt arbeide, så slåes to timer sammen. Om der er elever som ønsker å skifte arbeide, får de lov til det. Men når det er nødvendig, kreves hel og udelt opmerksomhet. Samarbeidet mellem to er tillatt, når det ikke forstyrrer andre. Arbeidslysten har hos de fleste været stor. Friheten har været en spore til å rette sig efter og ta hensyn til andre. Frøken Lind sier at for henne selv har det været en fryd å arbeide med barna på denne måte, om enn til å begynne med mere anstrengende.

Den siste efterretning fra Bergen (innløpet ganske nylig, under dette foredrags bearbeidelse for nærværende tidsskrift) går ut på at Bergens skolestyre nu har vedtatt et forslag fra den ovennevnte komité om at de lærere og lærerinner som ønsker å arbeide efter den nye skoles idéer, skal få anledning til å behandle skoleplan og timeplan med en viss frihet, forutsetningen er dog at det skjer innen den ramme og de mål som er opstillet for folkeskolen. Karakteristisk nok meldes at skoledirektøren finner denne skolestyrets beslutning ulovlig!

Tross dette uventede stoppesignal kan man sikkert si at nu har den nye skole «begynt å begynne», for å bruke Wergelands ord. Og i Bergen er det skjedd. Og det som således har begynt, lar sig neppe mere stoppe. Derimot kan det nok hende at det foreløbig vil være et åpent spørsmål i hvilken grad det blir nødvendig å forandre den ydre ramme. Jeg vil fortelle et eksempel som viser at en lærers frie initiativ kan gjøre sig adskillig gjeldende uten at der røres ved de gjeldende planer og reglementer. Eksemplet er hentet fra Sagene skole i Oslo. En amerikansk pedagog, professor ved Oregon University, Mrs. Esterly, som hadde besøkt en rekke av de mest kjente skoler i Nord-Europa, sa til mig under sitt besøk i Oslo ifjor at Sagene skole var den beste elementærskole hun hadde sett i de to verdensdeler. Det som gjør Sagene skole merkelig, er ikke først og fremst dens gjennemført smakfulle

og moderne utstyr, men den ånd som fyller skolen. Skjønt alle av Oslo skolestyre vedtagne reglementer og undervisningsplaner står ved makt for denne skoles vedkommende som for de øvrige Oslo-skoler, så finner man igjen her, i full utfoldelse, meget av det nye man kan se i de frie forsøksskoler rundt om i utlandet. Her finnes en rikdom av eksempler på selvvirksomhet og fritt initiativ såvel fra lærernes som fra elevenes side. Det som er hemmeligheten ved skolen er egentlig overlærerens personlighet. Hun følger alt og alle i skolen med sin levende interesse, går villig, ja med begeistring, med på enhver rimelig ny idé fra hvemsomhelst av lærerne, og hjelper av all makt, og øieblikkelig, til å få den virkeliggjort på beste måte. Denne overlærers navn vil være vel kjent. Det er *Anna Sethne*. Hennes bedrift er å vise hvor meget av en fri skole der kan virkeliggjøres innenfor de gamle rammer. Derved gir hun den mest virkningsfulle opmuntring til alle som interesserer sig for ny opdragelse i Norge. Det som går for sig ved Sagene skole, bestyrker den opfatning, at den hovedvei som det nye på skolens område i den nærmeste fremtid kommer til å gå her i landet, er den at lærere som har interesse for den nye pedagogikk, forsiktig prøver sig frem uten vesentlig å røre ved det gamle systems ydre ramme. Om det er en omvei, synes det dog å måtte være en sikker vei. Fir det betyr jo at den fremtidige erobrer allerede har en fot innenfor den festnings murer som han akter å erobre.

Heldigere stillet enn folkeskolen er naturligvis de skoletyper som først er opstått *efterat* de nye opdragelses-idéer har begynt å få vind i seilene. For dem har det likesom gitt sig av sig selv at de nye idéer allerede fra først av måtte få rum innenfor murene. Således er f. eks. øiensynlig tilfelle med våre *Fortsettelsesskoler*, som først i dette århundre har begynt en jevn vekst fremover. Fra å være tilleggskurser til folkeskolen har de på kort tid utviklet sig til en helt selvstendig skoleart, skoler som forbereder de unge for det praktiske arbeids-liv. I 1926/27 var der på landsbygden 328 skoler som kunde henregnes til denne type. Men det er i byene fortsettelsesskolene især har sin opgave: den å stå ferdig til å ta imot de unge straks de går ut av folkeskolen, og utdanne dem til, og vekke deres sans for, et virksomt og nyttig liv. I Oslo

er det især pikene som søker fortsettelsesskolen, fordi der på annen måte er sørget så godt for guttene, ved tekniske skoler, håndverksskoler og en fortsettelsesskole for handelsutdannelse. Av ca. 1 200 piker som årlig går ut av folkeskolen i Oslo, er der ca. 700 som søker fortsettelsesskolen. Der er 4 linjer: handels-, kjole- og draktsøms-, motepynt-, og husstelllinjen. Elevene har for det meste erhvervsarbeide ved siden av sin skolegang, så det hender at de fortsetter sin skolegang i enkelte fag optil 5—6 år. Og ikke sjelden hender det at de i disse år ikke forsømmer skolen en time!

Skaperen av Oslo fortsettelsesskole bør nevnes, *Anna Rogstad*. Likeså hennes efterfølger, den nuværende bestyrerinne. *Dagmar Graff-Wang*.

Før jeg forlater fortsettelsesskolen, vil jeg gjerne ha sagt, for en norsk lesekrets, at meget kunde kanskje ha sett anderledes ut i Norge, hvis de bevilgende myndigheter her i landet hadde interessert sig like meget for fortsettelsesskoler og fagskoler av enhver art som for middelskoler og gymnasier. Å utvikle, og øke tallet av slike praktiske skoler, er for tiden vår største opgave, efter min mening.

Så vil jeg til slutt si et par ord om *den høiere skole* i Norge. Det ligger i sakens natur at den høiere skole må være ganske anderledes bundet av planer og reglementer enn folkeskolen. Derfor synes det som om den regel jeg nettop opstillet, at det nye på skolens område hos oss vil vokse op *innenfor* det gamle systems ramme, ikke kan gjelde i samme grad for den høiere skole som for folkeskolen. Og jeg tror også det vil vise sig nødvendig å endre ikke så lite i vår høiere skoles system, om det skal lykkes på nogen effektiv måte å innføre nyere pedagogiske synsmåter i denne skole.

Her er der imidlertid én ting som kommer oss til hjelp. Den høiere skole hos oss skal nettop nu i støpeskjeen. Det som er under overveielse er riktignok bare forandringer i skolens ydre opbygning og organisasjon. Men jeg vil inderlig håbe at de som idag har ansvaret for den høiere skole i Norge, vil gripe leiligheten nu da der skal skje en omdannelse likevel, til også å flytte såpass på planer og pensa at der også i denne skole banes vei for de nye skoletanker. Jeg går så vidt som til å bruke det høitidelige uttrykk: *Nu er*

den høiere skoles skjebnetime i Norge! Hvis leiligheten nu ikke benyttes, så vil de nye tankers innpass i vår høiere skole for lange tider være vanskeliggjort. Vi behøver ikke gå lenger enn til vårt naboland Sverige, og sammenligne med den nu vedtagne nyordning av det høiere skolevesen der, for å forstå at vi her er akterutseilet.

Hos oss kommer der dessuten en ting til i betraktning. Det ser ut som om der ikke er nogen vei utenom det krav at den høiere skoles kursus hos oss må forkortes med et helt år forat der skal bli plass for en 7-årig grunnskole. Og blir en sådan forkortning nødvendig, hvad jeg for min del ikke anser for nogen ulykke i og for sig, da gjelder det at effektiviteten av det forkortede kursus økes tilsvarende, ved at planer og pensa reformeres i overensstemmelse med vår tids pedagogiske tenkning. Uten det vil et 5-årig gymnasium ovenpå en 7-årig folkeskole komme til å bety en senkning av den høiere skoles nivå hos oss.

Allikevel vilde det være urettferdig ikke å innrømme at allerede som det er, foregår der adskillig fornyelse innen den høiere skole i Norge. Og der vil selvfølgelig stadig kunne finne sted adskillig verdifull fornyelse også med bibehold av de nuværende planer og reglementer. Særlig skjer dette på fagmetodikkens område. Med den største anerkjennelse bør det arbeide nevnes som her utføres av en rekke lærere i den høiere skole, jeg tør kanskje spesielt nevne lektor *Sverre Bruun* i fysikk og kjemi, rektor *Magnus Alfsen* i matematikk, rektor *Carl Knap* i sprogundervisning, lektor *Sigurd Høst* likeså i sprogundervisning og i historieundervisning, rektor *O. F. Olden* i naturfagundervisning.

Jeg burde også hatt tid til å omtale nærmere nogen eksempler på *private* skoleforetagender her i Norge som prøver nye veier med særdeles verdifullt resultat. Jeg må nøie mig med å nevne et par av dem ved navn. Vi har da først og fremst våre folkehøiskoler. De hadde fortjent et helt foredrag for sig. Lars Eskeland, en av førerne for folkehøiskolen i Norge, sier at hans mål med folkehøiskole-arbeidet er: nasjonal vekkjing og styrkjing (men ikkje chauvinisme), vekkjing og styrkjing til kristen manndom.

Et eksempel på en fri skole på barneskolens trin er Rudolf

Steiner-skolen i Oslo. Den tilhører en pedagogisk retning hvis tilhengere arbeider på grunnlag av en dyp psykologisk erkjennelse av barnenaturen, og som fremholder nødvendigheten av å frigjøre sig fra gamle stivnede tankevaner, og fremfor alt vil få oss lærere til aldri å glemme at mennesket er en ånd. Jeg tror vi efterhånden vil komme til å lære meget av denne skole.

Dermed er jeg ferdig med det billede jeg vilde gi av den norske skole som jeg mener den er idag. Nogen vil kanskje finne at billedet er for lyst, andre at det er for mørkt. Men vi kan kanskje alle være enige om, at her iallfall er meget å glede sig over, og at her er nok av opgaver som kaller på oss.

Joh. Hertzberg.

NORSK BIBELMÅL

Av professor dr. DIDRIK ARUP SEIP.

II.

Norge fikk som vi har sett, store deler av bibelen oversatt alt i 13de hundreår, og denne oversettelsen kom også i bruk i Island. Fra Sverige og Danmark kjenner vi bare yngre oversettelser.

På svensk foreligger en parafrase over Mosebøkene i håndskrift fra omkring 1430 og senere. Men oversettelsen er eldre, den almindelige mening er at den er blitt til i nærheten av den hellige Birgitta omkring 1350. Dessuten fins forskjellige andre bøker av det gamle testamente og Johannes åpenbaring i oversettelse fra slutten av 15de hundreår. På dansk fins det et håndskrift fra slutten av det 15de hundreår, kanskje avskrift av en eldre oversettelse, av de første 12 historiske bøker av det gamle testamente.

Det er først reformasjonen som gir våre naboland fullstendige bibeloversettelser. Ifra 1520-årene av er bibelarbeider i gang både på svensk og dansk; litt senere begynner også en islending på en oversettelse. I Sverige kom det nye testamente i 1526 og Gustav I's bibel 1541. I Danmark kom «Christiern II's nye testamente» 1524; forskjellige bibelarbeider kom de følgende år, og 1550 kom endelig «Christian III's bibel». I 1540 kom det islandske nye testamentet, trykt i Kjøbenhavn, oversatt av Odd Gottskalksson eller Odd norske, som han blev kalt, fordi han hadde gått på skole i Norge. Der er derfor mange «norvagismer» i hans islandske språk. I 1584 fikk Island en fullstendig bibeloversettelse.

Bare Norge hadde ingen førende personlighet, som kunde påta sig å sørge for at bibelen blev oversatt til norsk. Gjeble Pedersson, som var vår fremste «reformator», har neppe funnet det nødvendig eller mulig.

Når Island fikk sin bibeloversettelse i 16de hundreår, men Norge ikke, kan det ikke bare ha hatt sin grunn i at Norge lå

dypt nede. Men for Island var det åpenlyst at en oversettelse var nødvendig; språkforskjellen mellem dansk og islandsk var så stor at alle kunde innse at den danske bibelen ikke kunde vinne inngang. I Norge derimot lå språket adskillig nærmere dansk. Særlig hadde «sjømålsnorsken» som den blir kalt i 1567, d. v. s. talemålet i kystbygdene fra Båhuslen av — op til Oslo og ned til Kristiansand, utviklet mange nye ting som høvde godt med dansk skriftspråk.

Det blev da Danmark som kom til å gi oss bibelen på sitt tungemål. Vi må anta at enkelte av bibelarbeidene i tiden før 1550 kom op til Norge. Gjeble Pedersson må sikkert ha hatt det danske nytestamentet; men positivt vet vi ikke noe om dette.

Om den danske bibelen av 1550 vet vi derimot med visshet at det snart kom en del eksemplarer til Norge. I 1556 var det kommet 96 bibler, og stort flere kom det neppe. Likevel kom språket i bibelen til å begynne med ikke direkte til å få sterk innflytelse på det skriftspråk nordmennene brukte. Nesten alle biblene var fordelt til kirkene; det er rimelig at de også i stor utstrekning blev liggende der. Det var en så stor og tung bok at det ikke var lett for prestene å ta den med hjem etter hver gudstjeneste. Ragnvald Iversen har også påvist at vi finner sterkere språklig påvirkning i det 16de hundreår fra annen dansk religiøs litteratur, som til dels var eldre enn bibeloversettelsen av 1550. — I 1558 kom det en særutgave av det nye testamente; rimeligvis har denne utgaven fått større utbredelse også i Norge.

Bibelen av 1550 var trykt i et oplag på 3000 eksemplarer; i 1587 var oplaget utsolgt, og det var nødvendig å få en ny bibelutgave. Den kom ut i 1589 og er i virkeligheten ikke noen ny oversettelse; bibelen fra 1550 har bare fått gjennemgå en lett revisjon i denne såkalte Fredrik II's bibel.

Siden kom det mange danske bibeloversettelser; utviklingen av bibelspråket i dansk er lite undersøkt. Det kunde ha stor betydning også for forståelsen av den innflytelse dansk religiøst mål har hatt hos oss, om en slik undersøkelse blev foretatt. Det er klart at dansk bibelmål var en av de sterkeste fordanskingsfaktorer hos oss. Gjennem det trengte en rekke fremmede ord inn i alle norske dialekter. Men svært ofte bevarte slike ord et høitidelig preg.

Fra dansketiden vet vi om et forsøk på å overføre en del av bibelen til en norsk dialekt. Presten P. L. Hersleb i Stod i Nord-Trøndelag forteller i sin selvbiografi (1753) at han hadde oversatt «Skabelsens Bog» til «den indenfor Trondhjem brugelige dialekt». Han begrunner det med at han har sett at «adskillige Ord i Grundtexten have bedre ladet sig oversætte paa norsk Dialekt, som haver adskillige expressive Ord og prægnante Talemaader». Vi vet ikke hvor det er blitt av denne oversettelsen. Rimeligvis blev den ikke trykt.

I 1819 blev for første gang trykt en bibel i Norge. Johan Storm har påvist at alt i den blev «enkelte gammeldagse Udtryk», som er beholdt i den danske oversettelse, «afskaffede og ombyttede med nyere». I sin avhandling om «Bibelsproget» (s. 11) nevner Storm en del eksempler på slikt ombytte: *Skotvinge* blev *Skorem; Forsorg* blev *Omsorg; hveden* blev *hvorfra; anlangende* blev *angaaende; Forlængsel* blev *Længsel; svare Byrder* blev *svære Byrder; geraade i Foragt* blev *komme i Foragt* (Ap. 19,27) o.s.v. Som en ser, er det ord som var foreldet i dansk også, som blev utskiftet. Noe særnorsk preg fikk bibelmålet neppe ved denne revisjon, men det blev modernisert og kom naturligvis derved til å ligge nærmere norsk talemål. Ellers er det å merke at i flere danske bibelutgaver fra det 18de hundreår fans det lignende rettelser, og det er mulig at rettelsene i den norske bibel i noen monn skyldes slike danske utgaver. Ganske særlig ser det ut til at den norske bibelutgaven fra 1819 står i et nærmere forhold til den danske fra 1736. Revisjonen var foretatt av en kommisjon, hvor den ledende kraft sikkert var professor Hersleb.

I 1830 kom det en ny revidert utgave ved professor Hersleb. Den språklige revisjon her gikk i samme retning som i utgaven av 1819; således blev *jeg beknyttes* i Fil. 1,23 rettet til *jeg staaer tvivlraadig*. Uttrykket «*en Pæl i Kjødet*» (2 kor. 12,7) blev rettet til *en Torn i Kjødet*. Til tross for altså at uttrykket har vært «torn i kjødet» i norsk bibelmål helt fra 1830, må en si at vendingen «pel i kjødet» lever videre i språket.

Fra 1850 av blev bibeloversettelsen på ny revidert; det kom ut prøveoversettelser av det gamle testamente, og i 1873 kom det nye ved N. J. Skaar. I 1891 forelå endelig hele bibelen revidert; her var optatt Skaars revisjon av nytestamentet fra 1873.

Her er revisjonen sterkere enn før. En hel rekke foreldede ord, som ikke lenger var i bruk, og som nordmenn kjente som papirord, blev utskiftet: *overantvorde* blev *overgi;* det begav *sig* blev *det skede; beraade sig* blev *raadslaa; vederlægge* blev *gjengjælde; en knuget og skuddet Maade* blev til *et rystet Maal; Liggendefæ* blev *Forraad* eller *Skat; redebon* blev *villig; kundbar* blev *bekjendt.* «Min Datter er *moxen* død» (Mt. 9,18) blev «Min Datter er *just nu* død. Av bøiningsformer skal nevnes at *jeg haver* blev *jeg har, gak* blev *gaa* o.s.v. — overalt viktige moderniseringer, som førte bibelmålet nærmere norsk talemål.

Her er der også mange eksempler på direkte fornorsking; det danske *Glar* blev byttet med *Glas,* som riktig nok er av tysk ophav; *Kyndige* blev *Kjendinger; Segel* blev *Sigd; det ganske Land* blev *hele Landet; snild* blev *klog; Øxne* blev *Oxer;* de bekjendte *deres Synder* blev de bekjendte *sine Synder;* tallord som *halvtredsinsdtyve* o.s.v. blev *femti* o.s.v.

Samtidig med dette revisjonsarbeidet var det satt i gang et arbeid for å oversette bibelen til landsmål. Flere bibelske skrifter blev oversatt av professor Blix og av M. Skard, og Ivar Aasen hjalp til. Det nye testamentet var ferdig i 1889. Arbeidet blev fortsatt; særlig kom professor Seippel til å oversette mange bibelske skrifter. I den utgaven av bibelen som nå (siden 1921) foreligger på landsmål, er Seippels oversettelser optatt; resten blir revidert; denne bibelen er derfor å opfatte som en «førebels-bibel».

Om Seippels oversettelse er det med rette sagt mange gode ting. Han har funnet en verdig stil med sublime uttrykk uten å ha et religiøst tradisjonelt språk å bygge på. En svensk språkmann har nylig uttalt: «Ett utmärkande drag før de urkunder, i vilka ett folk sammanfattat sina grundläggande religiösa föreställningar, sin lära och sin tro, har i regel varit det högstämda, ålderdomliga, oftast kortfattade, ibland kanske även något dunkla språket» (N. Lindqvist, «Bibelsvenskans medeltida ursprung», 1929). I landsmålet var det nødvendig å opnå det «högstämda» uten å ha sterk litterær tradisjon. Seippel har nådd sitt mål i første rekke fordi han er en kunstner med en vel utviklet stilsans; men ikke bare det; han har teoretisk studert de dialekter han bygger på og kjenner dem på en dobbelt måte. Setesdals-målet er han opvokset i, Tele-

marks-målet og andre østlandske dølemål kjenner han fra årelangt studium. Han har altså tatt sitt grunnlag i de norske dialekter, som i sig selv har et sterkt «ålderdomlig» preg. Fordi disse dialektene står forholdsvis fjernt fra vanlig norsk talemål i bygd og by, er bibelmålet hos Seippel også på annen måte kommet i en slags ophøiet fjernhet, som for en del kan skyldes at ordforrådet opfyller det siste vilkår Lindqvist nevnte, at det stundom for leseren blir «något dunkelt». Til gjengjeld har Seippels krystallklare og folkelige stil, hans ombytting av mange ufolkelige fremmedord med gode norske ord, evnet å gjøre levende det som for mange bare var døde ord.

Til tross for den høie kunst i Seippels oversettelse, vil den likevel ikke kunne bli stående som det norske folks bibeloversettelse. Til det ligger den for langt borte fra vanlig norsk målbruk, har en alt for snever basis. Men den vil lenge kunne være bibelen for den del av det norske folk som velger landsmålet som det nå er. Og den vil lenge gi impulser til andre oversettelser av bibelen. I virkeligheten har den på den måten alt spilt en rolle for den siste oversettelse av det gamle testamente ved Michelet, Mowinckel og Messel. Men før vi ser på det, skal jeg med noen ord tale om oversettelsen av det nye testamentet fra 1904, hvor vi kan merke en sterk påvirkning fra norsk folkemål — til dels formidlet gjennem oversettelsen av Blix.

Forarbeidene til oversettelsen av 1904 gikk over 30 år tilbake. De teologiske professorer Dietrichson og F. W. Bugge hadde særlig arbeidet med en helt revidert oversettelse. I 1888 tok en komité til å gjennemgå forarbeidene; i den fikk også Johan Storm plass som språklig konsulent. I 1891 blev et prøvehefte trykt som manuskript; her blev det uttalt følgende om det spørsmål vi særlig behandler her: «Endelig har man, hvad *Sprogtonen* angaar, bestræbt sig for at lade Bibel-Ordet fremtræde i en hjemlig norsk Form, og derfor søge at undgaa fremmede Ord og Vendinger og ombytte dem med norske, saavidt det har været forenligt med Hensynet til god literær Sprogbrug og til Bibelsprogets Værdighed.» Her var altså fornorskningsprinsippet hevdet med klare ord.

Komiteen fortsatte arbeidet i 1890-årene. Etter Casparis død (1892) kom A. C. Bang inn i komiteen, og da Johnson og F. W. Bugge var døde, blev professorene Blix og Odland inn-

valgt i komiteen (1896); da Blix døde i 1902, kom ingen nymann inn. I den redegjørelse komiteen sendte ut i 1904, uttalte den at den «med Hensyn til den sproglige Side» hadde fulgt det prinsipp som var hevdet i 1891. «Komiteens Medlemmer Bang og Odland undlader ikke at udtale og betone, at de baade med Hensyn til Fornorskning og for andre sproglige Spørgsmaals Vedkommende har rettet sig efter, hvad Professor J. Storm har fundet tilraadeligt og passende paa Udviklingens nuværende Standpunkt.»

Et år senere sendte Storm ut en avhandling om de grunnsetninger han hadde fulgt som rådgiver for oversettelsen («Bibelsproget. En Fremstilling af Sproget i den nye Oversættelse af Det Nye Testamente»). Her gir han også en kort oversikt over utviklingen i bibelmålet fra 1819 av.

Storm hadde en utmerket første hånds kjennskap til norske dialekter. Han hadde gode kunnskaper i norsk språkhistorie. Han hadde tatt del i målstriden og kjente godt forholdet mellem danske og norske elementer i skriftspråket og i «den dannede dagligtale». Han hadde satt sig godt inn i landsmålslitteraturen og drøftet flere ganger religiøs målbruk i landsmålet. Storm var ingen kunstner, men han hadde ikke dårlig stilsans. Det var en temmelig inngående revisjon som blev gjennemført i bibelmålet. Avskaffet blev ord som *Staldbroder, Øienskalk, kjærlingagtig, stakket, varagtig, annamme* o.s.v. Bruk av ord som *bange* for «ræd», *dadle* for «klage over» o. l. blev sjeldnere; likeså gikk det ut over tyske forstavelser (an-, be- o.s.v.) og avledningsendelser (-hed o. l.); kjent er endringen av «I som arbeide og ere besværede» til «I som stræver og har det tungt».

Som eksempel på hvordan oversettelsen av 1904 skifter ut ord med forstavelsen *be-*, nevner jeg: han *revsede* dem for deres vantro, Mk. 16,14 (for *bebreidede); tildække* sit Hoved, 1 kor. 11,27 *(bedække);* I som *gjorde* Uret, Mt. 7,23 *(beflitte); give sig til* at slaa, Luk. 12,45 o. fl. *(begynde).* Naturligvis blir ikke alltid et ord utskiftet på samme måte. For *beflitte sig* finner vi følgende nye måter å si det på: lægge Vinn paa; gjøre sig Umag; gjøre; sætte sin Ære i.

Storms avhandling gir oversiktlig og greit oplysning om alle den slags endringer. — Flere av de nye ting blev for resten innført mot Storms stemme. I forordet oplyser han at han

helst vilde ha beholdt «gamle kjendte og kjære Ord i større Udstrækning».

De fleste vil vel nå finne at det nye er gjennemført varsomt og ikke for sterkt, men at mange ting er forbedret der det kunde skje så å si uten å vekke opsikt.

Siden oversettelsen av 1904 kom ut, har riksmålet gjennem to inngripende rettskrivningsreformer i ikke liten grad endret karakter. Fornorskingen har øket på; det har påny vært nødvendig å revidere bibelmålet. Om det forsøk som er gjort i den nye oversettelse av Det gamle testamente, skal jeg skrive i en følgende artikkel.

Didrik Arup Seip.

UROEN I DEN DANSKE MENIGHED

I.

«TIDEHVERV»[1])

Af Pastor C. Ludvigsen, Aabenraa.

En vældig aandelig gæring og uro gaar nu ud over lande og folk kloden rundt. Den begyndte før verdenskrigen — tildels fremkaldt af den maade, hvorpaa den moderne teknik, menneskesnillets største triumf, paa en gang bidrog til at ryste mennesker og folkeslag sammen paa godt og ondt og samtidigt som en mægtig murbrækker brød gamle samfund og gammel kultur ned og var med til at rode gammelt aandsliv og moderne skepsis imellem hinanden.

Verdenskrigen, — der i begge krigsførende lande havde samme mærkelige teknik som mest betydningsfulde forbundsfælle, navnlig i ondt, mens aandslivet — ogsaa kirkens — hvor det ikke ligefrem lod sig hverve til at røre de nationale trommer, alt i alt gjorde en beskjeden ambulancetjeneste, verdenskrigen og alt, hvad der fulgte efter og vendte op og ned paa saa meget, har gjort den hele aandelige krise akut, saa man nødes ind i en ny selvprøvelse af, hvad det betyder at være menneske og folk, samfund og fællesskab.

Ejendommeligt er det at se, hvorledes kirken ude og hjemme har været stillet i denne krise før og efter verdenskrigen.

De sidste 10—15 aar før verdenskrigen var alt i alt prægede af et lyst og tillidsfuldt syn. Der blæste milde vinde fra vest. John Mott talte fortrøstningsfuldt om den afgørende time i den kristne mission og verdens evangelisering i dette slægtled, Edinburgh-konferensen gav gribende oplevelse af kristeligt fællesskab i Herrens tjeneste, smeltede megen gammel gruppesmaalighed i glæde over fælles opgaver.

---

[1]) Flg. referat vil gærne — saavidt muligt — lade bevægelsen selv tale. Det bliver let subjektivt farvet ved, hvad det udvælger, sammentrænger og forkorter, men ser ogsaa sin opgave mindre i at orientere end i at interessere til videre studium.

Herhjemme fik man vestfra K.F.U.M. med sommermøder og sommerlejre, nye former for ungdomsarbejde. I hovedstaden arbejdede «Københavns Kirkefond» videre paa med frivillige midler fra hele den danske menighed at bygge kirker og virke for et nyt, paa frivillige kræfter hvilende menighedsarbejde, med en anseelse, saa det fandt efterligning andre steder i Norden. Og i den grundtvigske lejr fik man voksende besøg af udlændinge fra hele verden for at lære den danske folkehøjskole at kende.

Den vaagnende kulturkritik ude i verden hos mænd som Rathenau tog man væsentlig til indtægt for kirke og kristendom under et. Det samme gjaldt den allerede inden krigen begyndende religiøse uro, som man blot med nogen utaalmodig undren saa ikke fandt vej ind ad kirkedøren.

Selv krigens begyndelse med de fyldte kirker gav landskirkerne en forestilling om en stærk stilling i folkenes liv. Først den flg. udvikling i krigen og hvad derefter fulgte, har ladet flere og flere forstaa, at kirken ikke stod udenfor, men selv var part og medskyldig i sagen — og vi med den. Og selv hedningemissionen, der har været menighedens sikreste pant paa, at man var i Guds gerning, er draget med ind i det samme alvorlige opgør og ny besindelse paa, hvad det er at være kristen og menighed.

Paa forskellig maade har man prøvet at vedgaa sin skyld og gæld. En vej er gaaet over Stockholm og Jerusalem med de store konferencer og verdensresolutioner. Ad en hel anden vej — fra mennesker og kredse, der tildels allerede tidligere har staat med forbehold overfor meget af det, andre følte sig saa trygge ved, møder der nu uro og kritik indenfor kirken baade i Tyskland og Schweiz og herhjemme — og herhjemme saavel indenfor Indre Mission som den grundtvigske lejr.

Skønt efterhaanden under gensidig paavirkning er uroen dog hjemmegroet i hver sit land. Barths røre har sine bestemte hjemlige forudsætninger, men han har i sin udvikling mødt Søren Kierkegaard som noget beslægtet og er blevet befrugtet deraf. Paa samme maade har den danske «Tidehvervs»-bevægelse oprindelig en bestemt dansk indstilling, men er siden paa forskellig vis paavirket af Barth og hans venner.

«Tidehverv» er udgaaet fra den danske kristne studenter-

bevægelse, en selv i et lille land i ydre omfang snæver bevægelse, en omstændighed, der gør flere særheder, der navnlig i begyndelsen har præget bevægelsen, mere begribelige.

De ældre har følt det som en bitter og skarp og ufornøden personlig kritik. De unge har paa deres side ivrigt hævdet, at deres interesse var saa afgjort sag og ikke personlighed. Men det kommer vel af, at de til at begynde med har rejst deres modstand — ikke paa en almindelig bred kirkelig front, men der, hvor det først trykkede dem, i deres egen kreds og derfor tildels rettet den mod gamle vejledere og venner og for en del i en form, som vanskeligt kunde undgaa at virke pinligt. Bevægelsens akademiske rod har tillige præget de problemer og de aandelige vanskeligheder, man har tumlet med, og det sprog, hvori man behandlede dem, saa det ikke altid var hel tilgængeligt for jævnere læsere. I kampen for at frigøre sig for intellektualisme, selvspejling osv. kunde man faa farve og skrammer af den fjende, af hvis favntag man vilde vikle sig ud.

Men efterhaanden har man fundet klarere sigte og friskere sprog. Og det er da blevet klart opgør ikke blot med Indre Mission, hvori en del har haft deres oprindelse, men lidt efter lidt ogsaa overfor hele den kirkelige situation.

Og eftersom der allerede findes en del unge præster af denne kreds ude i gamle Indre Missionsmenigheder, giver det her og der anledning til en vis spænding.

Et enkelt træk kan oplyse, hvor explosivt det kan virke helt ind i et menighedssamfund, hvor en præst af den nye retning kommer til at arbejde sammen med en af ældre indstilling. Man havde holdt en række vækkelsesmøder, som afsluttedes den sidste aften af sognepræsten med nogle betragtninger over, at man nu i disse aftener havde faaet ny tilskyndelse til at elske Jesus. Derefter bad den unge præst om ordet for en kort bemærkning: «Maa jeg blot i sandhedens interesse oplyse, at jeg elsker ikke Jesus!» —

I en oversigtsartikel «3die slægtsled» (ɔ: i forhold til Indre Mission)[1]) finder pastor *Poul Olesen* denne retnings «skarpe omvendelsesprædiken unaturlig, hvor man ikke som 1ste slægt-

[1]) Dansk Kirkeliv 1927.

led kunde prædike omvendelsens nødvendighed paa grundlag af dyrekøbte erfaringer, men som de yngre I. M.præster mest er opvoksede i troende hjem, al deres tid har færdedes i kristelige kredse og ikke været «ude i verden» og dermed ikke selv kender det, de prædiker om».

«Mens Indre Mission oprindelig var rodfæstet i Luther, saa er — selv om en god del pietisme allerede findes fra begyndelsen — 2det slægtled, baade præster og lægfolk, ret ukendt med Luther. Svarende dertil finder han, at spændingen mellem Guds naade og menneskets afmagt hos I. M. nu er udløst i pelagiansk Og mens I. M. iøvrigt har bekæmpet liberalismen, i megen tale om bibelkritik, saa har «selve liberalismens aand» . . «bemægtiget sig hele retningen og endevendt baade forkyndelsen og livsførelsen — og det ligesaa fuldt Grundtvigianismen», — den aand, «hvor mennesket er baade udgangspunkt og maal og hvor Guds aabenbaring i Kristus ikke har andet øjemed end at gøre mennesker lyksalige. «Troen paa Jesus Kristus er ikke blot en evig salighed, men ogsaa en timelig vinding — paa tusind maader en hjælp til fremgang her i verden» (C. Skovgaard Petersen: Vil du frem, 11 opl., pag. 225). Det er denne kristelige eudaimonisme, vi ikke mere tror paa. Reformatorene var ogsaa af en anden mening.» . . . . Calvin: «Et kristenhjærte maa derfor naa højere end til at søge og kæmpe for sin egen sjæls frelse» — og Luther: «at være salig betyder at søge Guds vilje og hans ære i alle ting og ikke ønske sit eget, hverken her eller i det kommende liv.»

«Vi savner i prædikenen forkyndelsen af dom, ikke idealets dom, for det bliver kun en vis afstandsfølelse, ufuldkommenhed, men den dom, der rammer ikke blot det, vi kalder ondt, men lige saa fuldt det, vi kalder godt, ikke blot det ethisk onde, men det menneskelige som saadant, den dom, der rammer ligesaa fuldt kirken som kroen, farisæeren som tolderen. Vi savner skellet i prædikenen, selvfølgelig ikke skellet mellem mennesker» — som der ellers gøres saameget ud af — «dette indre missionens skel er kun en verdsliggjørelse af kristendommen. I stedet for skal skellet sættes mellem Gud og verden. . . .»

«Naar 3die slægtled nu begynder at bryde ud, saa skyldes det — ogsaa — «at den tale vi har hørt og det der blev givet

os at læse, ikke havde myndighedens mærke paa sig. Det var pænt og godt altsammen, men ak saa ligegyldigt.... Myndighed betyder ikke selv nok saa patetiske henstillinger til mennesket om at prøve at præstere et eller andet overfor Gud «tage skridtet», eller hvad det for tiden gældende tekniske udtryk er, betyder heller ikke sensuelt stemningsmageri med det formaal, at der skal «ske noget», men det betyder ganske simpelt, at Gud selv taler sit ord til et menneske, det ord, der skaber, hvad det nævner. Da Jesus kom forbi Levi ved toldboden, sagde han blot: «Følg mig», og Levi stod op og fulgte ham. Dette er talen med myndighed og ikke de skriftkloges prædikener. Og det mener vi at have forstaaet, at den myndige tale er vejen fremad, Guds ord alene, men netop Guds.

Derfor mener vi ikke som O. Ricard at «fra førerne maa det komme», at vejen fremad er gennem teknisk-kristeligt uddannede førere, gennem opstilling af det kristne ideal og produktion af kristelige personligheder, der kan inspirere jævnaldrende ved deres eksempel.

Vi bilder os naturligvis ikke ind, at vi i modsætning til andre skulde kunne tale Guds ord. Kun Gud kan tale Guds ord. Vi mener heller ikke, at vi er bedre eller dygtigere end andre, at vi har det forløsende ord eller noget af den art, men vi mener, at Gud har det, og at ved at vente paa ham, skal vi hente vor (altsaa — ikke vor) sommer ind».

Sammenhengen mellem den megen religiøse appel udfra menneskeligt psykologiske udgangspunkter og den svigtende kristne myndighed er belyst indtrængende af pastor *Tage Schack,* der skildrer en «*gudløs kristendom* — ikke den «haardt angrebne «vanekristendom», men en «gudelig» kristendom, en religiøs kristendom, en «menighedskristendom», hvori Gud selv mangler». —

«Al den tale om, *hvorvidt vi har brug for, har Gud,* har indstillet os galt — yderligere henledet vor opmærksomhed paa os selv, — gjort kristendommen til en religiøs selvoptagethed — den værste og mest subtile form for egoisme — med den skæbnesvangre følge, at den ægte kristelige vished forsvandt iblandt os, den der bestaar i at se bort fra os selv og hen paa Gud .... Den uundgaaelige Gud, overfor hvem der kun er to muligheder: at forarges paa ham eller tro paa ham. At flygte

for ham er umuligt, altsaa er der kun tilbage at gøre oprør eller standse paa flugten og give sig i forfølgerens haand.

Men alt dette er ganske vist saare fjærnt fra den hyggelige, stemningsfulde religiøsitet, som nu er gængs .... og ikke den religiøsitet, der gaar vejen til ende, og ved, at hvis vi virkelig følger vor højtpriste religiøse sans og ideelle længsel, vor fuldkommenhedsdrift til vejs ende, saa ender vi i mørket, uvisheden og fortvivlelsen. Den ugudeliges vej ender i uføre, og den frommes ender sammesteds. Men hvor er der en saadan religiøsitet iblandt os og hvem gaar vejen til ende?

Der er derfor ingen gudsfrygt mere, — men netop derfor desto mere menneskefrygt (jfr. Matth. 10, 28). Derfor siges det frimodigt, at al tale om Guds vrede beror paa en indbildning hos mennesker, — eller korset opfattes som det sted, hvor vi kan skjule os for Guds vrede .. mens .. korset er Guds kærligheds frembrud *gennem* vreden.... Der lærer vi at skelne mellem Gud og Gud, mellem den skjulte Gud, i hvis hænder, vi føler os prisgivne, og den aabenbare Gud, hvis hænder i al deres strænghed er naadens. —

Men Kristus, hvem var da han? .... ikke det konstruerede idealmenneske som nu er maalet for højtstræbende ungdom .. ikke heller en moralprædikant, der forkynder banale, moralske sandheder og heller ikke det rørende billede paa geskjæftig hjælpsomhed ... Han er et *virkeligt* menneske, et *enkelt* menneske, i hvem virkeligheden i overvældende form er traadt ind i verden .... men han har den myndighed, at han forlanger, at ethvert menneske skal afgøre sig for eller imod ham, bekende ham. Hans kors er det største nederlag for alt det højeste i os, for al vor idealitet og al vor menneskelighed. Det er ved denne «fantasts» og «drømmers» død stemplet som i bedste fald Don Quixoteri. Hans opstandelse er fuldstændig paa trods af al menneskelig tankegang og kan aldrig sandsynliggjøres, men maa troes. Han lever i sin menighed — d. v. s. i en samling af ganske ordinære, maaske rare og fromme, men ogsaa uærlige og egoistiske mennesker, der oven i købet besmykker disse ting med fromhed — kort sagt: mennesker som vi....

Denne Kristus har vi forandret til en rørende Jesus skikkelse, som vi afguderisk tilbeder og bruger til at holde imel-

lem sandheden og os, imellem Gud og os. Men Kristus er det eneste: sandheden, virkeligheden. Derfor binder han mere end alle baand, som kun virkeligheden binder; den haarde, uomgængelige virkelighed, om hvilken der kun er det ene velsignede ord at sige: at den er virkelig og ikke blændværk, ikke slør, ikke drøm, ikke længsel, ikke tanker, men blot virkelighedens daglige brød. Dette er Gud. Derfor er han Gud.

Men netop derfor kan et menneske fristes til at forarges paa Kristus, fordi han ved, at fra Kristus kommer han aldrig løs. Trods alle forvanskninger er hans liv, hans ord, hans evangelium indvævet i vort liv lige til det inderste. Og man forarges kun paa det, man ikke kan undvære, ikke kan slippe, skønt man maaske gærne vilde det. Men det er ogsaa kun det, man virkelig kan give sit hjærte.

Alt dette er kun et udtryk for den erfaring, der er blevet den kostbareste for os: at det er Gud, der vælger os, og ikke os, der vælger Gud......

Selv Guds dom, ja netop Guds dom, er god, fordi den bringer sandheden for lyset, og da først og fremmest sandheden om mig selv. Det at være af sandhed vil jo sige dette, at man mere end efter noget andet længes efter sandhedens lys over sig selv, efter Guds dom; at man forstaar, at netop deri viser kærligheden sig, at den bringer alt for lyset, at den dømmer; at sandhed og kærlighed, at dom og naade ikke er to, men eet, er Gud selv. Vi har gjort Guds naade til en seen igennem fingre med vor selviskhed, medens den er en virksom skabende, os ganske beslaglæggende magt. .... Derfor er syndsforladelse noget langt større end tilgivelse af enkelte synder; den er ikke noget negativt, men det mest positive, det eneste positive: Gud selv....

Det er myndighed over sig, vor slægt mangler. Og myndighed kan man ikke vælge. Den kommer til os og griber os. I mangel af myndighed maa man lokke og true, psykologisk gøre evangeliet antageligt og «forstaaeligt». .... men al psykologisk kristendom er til syvende og sidst et forsøg paa at slippe udenom forargelsen....»

«Det er myndighed, vi mangler. Men al virkelig myndighed er fra Gud og kun fra Gud. Det er værd at lægge mærke til, at jo mere vi paatrængende paanøder mennesker vor Gud, jo

mindre synes Gud selv at paanøde sig mennesker. Det er myndighed, forkyndelsen mangler i vore dage. Al den ydre myndighed er efterhaanden faldet af kirken og præsterne. Tilbage staar i bedste fald opbyggelse, men ikke myndighed. Det hænger sammen med, at ordet er kommen i foragt. Læg mærke til den mangel paa respekt for, ærefrygt for ordet, som findes overalt. Menigheden venter slet ikke om søndagen at høre et ord med myndighed fra Gud, men højst at faa en pæn, god prædiken.... At ordet skal være aandens redskab, at Gud kan bo i det, tror vi ikke mere for alvor.»

Fra en lidt anden side kommer pastor *Olesen Larsen* ind paa vanskelighederne ved den psykologiske kristendom derved, at man faar en ufrugtbar interesse for Jesu personlighed. — Hvis der virkelig skal være nogen mening i den liberale theologi, maa det være opfindelsen af en ny religion: Jesu religion, for hvilken menigheden havde meget ringe interesse. Kristendommen begyndte med opstandelsen og er ikke andet end Kristus, den opstandne; at gaa bag ved Jesu ord og finde personligheden ligger ganske udenfor kristendommens interesse; hans sjæleliv har ingen betydning for troen. Kun naar man erstatter troen med betragtningen, kan der opstaa interesse for personligheden — for troen er ordet nok og heri lever Kristus ogsaa efter sin død. Og fejlen ved denne interesse for personligheden hævner sig hurtigt: Kristus bliver ikke mere levende for os, og det siges dog gang paa gang, at talen er om en levende personlighed, men deres forkyndelses svaghed har gjort, at ungdommen her har en af sine største vanskeligheder. Hvis vi ikke selv formaar at gyde liv i Jesusskikkelsen, maa han selv tale og vi høre. Men saa bliver der ingen tid til betragtning, hele mennesket er genstand for ordet og faar ikke tid til andet end at høre.

Ogsaa paa anden maade tilspidser han det paradoxale. «Mens de ældre opbygger sig ved at se paa alle de ting, der kunde forsvare tanken om Gud, synes vi egentlig meget bedre om beviserne mod Guds tilværelse, føler os beslægtede med den gudløse materialisme og opbygges ved Nietzsches og Dostojevskis tvivl i den tro, at ateismen er meget nærmere ved tilbedelsen end panteismen».

Og man er afværgende overfor al tale om harmonisk per-

sonlighedsudfoldelse. «Personlighed, individualitet er ikke mere ord med klang af fanfare for os». Saa sky er man derfor, at f. e. Tage Schack taknemlig anfører saadanne ord som Thomas Manns om personligheden: «denne tunge, genstridige og fejlfulde hindring for at være noget andet og bedre» — og det smukke billede, som Jak. Knudsen (i Mod) lader Luther bruge, da han har kastet den blaa slakkesten, som han hadde gemt fra sin barndom, hen til de andre sten og nu ikke kan finde den igjen: «At al min synd og sorg og særlighed kunne blive henne paa samme maade, saa ingen kunde kende mig og ingen kunde finde mig uden den Herre Kristus alene».

Bestandig fremhæver man, at deres «stilling til kristendommen er et forhold til den kristelige forkyndelse» .... «Vi har ingen interesse for kirkens kristelig kirkelige livsanskuelse med dens tendens til at blive borgerlig. Var den personlig kristelig, burde den være mere interesseret i stadigt opgør, i at rydde grund for mennesket og arbejdet», hævder pastor Heje. «Hvis vi ikke stod i kirken, vilde stillingen ikke interessere os. Som solidariske maa vi gøre op. Derfor har Tidehverv søgt et sagligt opgør.

Det kan i en vis forstand siges, at alt hvad vi har gjort, har vi gjort for vor egen skyld, gjort som unge med vor tid, og ikke med nogen større hensigter eller bagtanker. Det værste, der kunde hænde os, var at vi i øjeblikket kom til at sætte nogle ny graa teorier ind til støtte for kirken og den kirkelige kristendom, eller kom til at starte en bevægelse, og saaledes gav nogle unge noget at løbe med. Har vi noget program, da er det idet mindste ikke noget theoretisk program. Vi er ikke interesserede i at komme os selv og kirken til hjælp med nye teoretiske synspunkter for kristendommen, med en efter tiden lempet dogmatik, med nye praktiske arbejdsmetoder til at vinde masserne. Vi er kun interesserede i kristendommens tale til os».

Kan denne uro gebærde sig lidt besværligt i kirken, saa er det dog vel et forjættende livstegn for kirken, at den melder sig solidarisk med kirken. Og finder nogle det, man vil, for negativt, er der andre, selv af de noget ældre, der drages af den redelige nøgternhed som pastor dr. phil. *Østrup*, der i Tidehverv anfører ordet: «Vi kan intet, vi tror intet, vi ved in-

tet» — og derved fortæller, hvorledes han i sin tid hverken hos Indre Mission eller Grundtvigianerne kunde faa hjælp; de var for rige. Men først ved Morten Pontoppidans «Frit vidnesbyrd», hvor der var en der bøjede sig ned til ham i hans fattigdom.... «Her var hjælp og ikke blot anklage. Det var noget ganske andet, end naar de, som troede paa alt, hvad de skulde tro paa, talte mig til og der bestandig i deres ord laa en skjult sammenligning mellem deres rigdom og min fattigdom og en skjult anklage: hvorfor vil du ikke tro paa alt det, vi tror paa. Der er fornylig nogen, der har sagt: Hvorfor lader præsterne altid, som om de er saa grundmurede i troen og ganske uberørte af al tvivl. Dersom de virkelig var det, kunde det være godt nok, men det er dog lidet sandsynligt. Naar døberen Johannes kunde tvivle i sit fængsel, naar selv Grundtvig kunde sige: Ja vi tror, men tvivl sig klæber som en øgle til vor tro, saa maa man dog formode, at ogsaa præster kender til tvivl, og faar en mistanke om, at den stadige troens tale er i embeds medfør. De skulde meget hellere med deres tilhørere bekende deres tvivl og med dem se at kæmpe sig igennem den.»»

Og den bekendte prof. *L. P. Larsen* i Madras skrev efter sit sidste hjemmebesøg trods enkelte forbehold med forstaaelse om Tidehverv:[1]). «Det gjaldt om at faa mennesker til at se, at vi er hjælpløst afhængige af Gud; kun saa bliver vi drevet til at sætte al vor lid til ham alene, fordi vi intet kan uden ham; og saa bliver al selvros udelukket, ogsaa al klappen hverandre paa skulderen».

«Men alt dette er jo ikke noget nyt, er der blevet sagt.... Det afgørende spørgsmaal er, om vi virkeligt trænger saa haardt til at mindes om de farer, Tidehvervs folkene advarer saa stærkt imod, og om vi trænger til at mindes saa eftertrykkeligt om vor hjælpeløse afhængighed. Synes vi, at vi trænger meget haardt til begge disse paamindelser, saa siger vi Gud tak derfor; og saa opholder vi os maaske mindre, end dogmatikken vilde forlange, ved mangler og skavanker, der maatte findes i den forkyndelse».

Saa ligger der da ogsaa noget ægte bag flg. appel (ved Olesen Larsen): «Og saa vender vi os endnu en gang til ungdommens kritik af de ældre, af de kirkelige retninger, af hele kir-

[1]) Dansk Kirkeliv 1928. Besøgsindtryk.

ken, og ungdommen gentager sin anklage: I synes ikke at have hørt om den kritik, som det er nødvendigt at høre, fordi det mærkeligt nok trods alt er den, vi skal leve af, fordi det er Gud, der har talt den, han der vil forbarme sig over verden. I synes kun at ville kende selvkritiken, der gør jer beskedne, men sikre, men I vil ikke gøre fælles sag med os, naar vi samles om Guds absolute kritik, talt mange gange og paa mange maader til fædrene og gennem dem talt til os.

Om alt det andet kan vi nok komme overens.... Men dette kan vi ikke komme ud over, fordi vi føler, vi har ret; ikke blot ret i, hvad vi siger, men ogsaa ret i at forlange, at de ældre skal gaa med os, — vi er lige kaar undergivne og har fælles sag overfor livet, overfor døden og overfor Gud».

Og nu den lydighed, som Gudsordet kræver? Helt uforstaaende for den vanskelighed er de ikke. Men netop, fordi man forstaar, at «det gælder en lydighed, der skal være paa pletten i samme øieblik, fordringen lyder», tror man ikke paa værdier af formidlende idealer og lovregler — idet hele en kristelig ethik. I dette vil man egentlig kunne mødes med megen grundtvigsk forstaaelse. I det hele er det ejendommeligt at se, hvorledes der her er en dragelse mod Jakob Knudsen, der jo ikke blot var befrugtet af Grundtvig, men ogsaa af Søren Kierkegaard. Ligeledes har man i Tidehverv fremhævet visse sider hos den mærkelige grundtvigdiscipel Otto Møller. Og som man i disse kredse har lært at synge Kingos bods- og passionssalmer med ny frisk og dyb klang, saaledes er der her betingelser for at hjælpe menigheden til at synge en del af Grundtvigs salmer med en rigere tilegnelse. Vel vil der være en født modsætning mellem Tidehverv og megen almindelig harmonisk grundtvigianisme, men som det nærmere skal belyses i en flg. artikel: det er noget kristeligt afslappet i forhold til, hvad Grundtvig levede i. Og vel er der for tiden en ikke helt afklaret spænding mellem Tidehverv og den grundtvigske retning i opfattelsen af det menneskelige. Men i mangt og meget er man enig overfor pietismen og i den stærkere betoning af Kristus end den nye fremhæven af Jesu personlighed vil der ogsaa være fælles forstaaelse, selv om man i enkeltheder ikke føler deres betragtning tilfredsstillende. Men brodden af problemet om den menneskelige handling

føler man i Tidehverv stærkt og derfor tumler man meget med «den gode gerning» hos Luther, hvorom Tidehverv bl. a. har bragt en længere artikel. Heri ogsaa et citat af en svensk forsker G. Ljunggren herom: «Hvad der for samtidens fromhed teede sig som «aand» i ganske særlig forstand, nemlig anspændelsen af jegets samlende kraft og udfoldelsen af dets iboende sædelige muligheder for at tilvejebringe tro og et nyt hjerte, det fremstaar for Luther som «kødets» allerfarligste aabenbarelse i mennesket.... den sædelige idealisme som vej til religion er derfor selve inkarnationen af menneskets formastelse mod Gud».

«Troen er det moment, der i enhver gerning, hvordan den ender, alene gør den god. — Med Luther: «Derfor trænger et kristenmenneske, som lever i denne tro, ikke til en lærer i gode gerninger, men «*hvad der kommer for, det gør han*, og det er altsammen velgjort». — «Troen paa Guds naade befrier mig fra mig selv og berøver gerningerne enhver betydning — saa kan man tale frit om dem, naar de ikke længer søges, men udspringer spontant uden at være søgt, og det, der optager sindet, ikke er gerningerne, men Gud og næsten».... «Gud har ikke brug for vore gode gerninger, derfor skal vi her paa jorden «holde vor næste for Gud, gøre ham godt og tjene ham i Guds sted».

Det syn paavirker saa ogsaa stillingen overfor kirke og samfund, menneskehed og kultur. Her kan naturligvis ikke være plads for nogen klerikal pukken paa kristelige og kirkelige garantier, saaledes som man nu i Københavns kirkefond er ved at kræve overfor den socialdemokratiske invasion, man frygter i menighedsraadene. Heroverfor hævder stiftsprovst *Dreiøe*, der staar Tidehverv nær: «For kristendommen venter vi mere af verdsligheden end af kirkeligheden af den ligefremme grund, at verdsligheden kan man haabe at overbevise om verdslighed, men det er nok værre at blotte den kirkefondske verdslighed, og afsløre det kirkefondske magtideal»......

«Det er denne kristelige overklassebetragtning, vi staar imod. Den fornægter solidariteten med folket baade timeligt og aandeligt. Det er denne solidaritet med det hele, som er folkekirkens ide.... Vi vil ikke *lege* folkekirke, men *være*

folkekirke. Vi frygter ikke for fællesskabet, men mere for følgerne af velaflukkede menigheder, hvor ventilationen er lagt i kirkefondets hænder, menigheder, der i bevidsthed om deres særegenhed skal drive mission ovenfra og nedad. Ved at afsondre dem paa sekterisk vis risikerer man at underbinde en af menighedslivets hovedaarer, den folkelige. Folkekirke betyder jo, at der er en stadig forbindelse og vexelvirkning mellem menigheden og folket. Vi er jo mange, der vil sige, at vi ude i folket lærte, hvad menigheden aldrig kunde have lært os. Lærte af dets taalmodighed, sammenhold, beskedenhed, nøjsomhed, lærte respekt for trange kaar, lærte at hjælpe og at give, lærte at stille krav paa andres og ikke altid paa egne vegne. I fri mark lærte vi mere samfølelse, end vi lærte af samtalemøder i samfundene, og vi fik forhaabentlig en dybere menneskeforstaaelse, end der er dem beskaaret, for hvem menighedssamfundet er tilværelsens midte. Vi lærte saameget uden dørs om livets realiteter, at vi syntes, at naar vi kom indenfor «til vore egne», mødtes vi ikke saa sjældent af en uvirkelighedens tyndluft, saa vi snappede efter vejret. Og hvad vi saa og lærte i den grove verden, førte os længere ind i evangeliet og i forkyndelsens problemer.... Vi lærte saameget andet i folkekirken, som jo omfatter andet end «folket». Men her nævnes saa alt hvad vi lærte af «folket» — det folk, som kirkefondets ledende mænd ser paa med mistro. I det folk føler vi os hjemme. Her trives vi, og her vil vi blive, saalænge der er rum for evangeliet i dette folk».

I samlivet med andre mennesker har vi hørt dem med Luther tale om at møde Gud i næsten. Og overfor al den rastløshed, det sidste slægtled har set i menigheden saa godt som i verden, kan det nok være betimeligt, at vi alle mindes om det nærmeste krav. Men saa meget rigtigt der ogsaa er i at værge sig overfor gærningsfortjeneste og al vanskelig tale om at være Guds medarbejdere, saa vil vanskelighederne melde sig overfor al tillempning i det praktiske og opdragelse i det hele.

De føler da ogsaa godt at de nødes ind i et helt opgør og forsøg paa ny orientering overfor *kristendom og kultur* og *Tage Schack* har givet et æggende indlæg derom. «Kulturens maal er selvudfoldelse, kristendommens maal er min næste». Han anfører andetsteds fra nogle udtryk om «kultu-

rens indre usalighed» og «surrogatdannelsens lov» og siger videre: «Det moderne menneske er *angst*, angst, fordi det har maalet i sig selv, tyngdepunktet i sig selv; fordi det er blevet alene.... Det er renæssancens fuldbyrdelse, vi oplever. Det uendelige verdensrum og formernes sprængning har ikke gjort mennesket lille — tværtimod. Den ydre uendelighed har faaet sit tilsvarende i menneskesjælens ubegrænsede muligheder. Alt hvad den rører ved, gaar der uendelighed i, gaar der religion i, arbejde og erotik, det nationale og det sociale. Paa disse omraader ligger tidens egentlige religiøsitet, ogsaa den kirkelige. Her er det usaligheden og angsten slaar ud. Her — i denne sjælens sygelige buldnen ud — ligger den egentlige fare og ikke i tidens materialisme. Med et fint ord kaldes det kulturreligiøsitet. Ikke underligt, at det i en saadan tid kan være vanskeligt at holde kristendommen ude fra disse forskellige «religiøsiteter»».

Han spørger da videre, om det blot er kulturen, der er syg eller om ikke kulturen selv er en sygdom — eller dog et symptom paa en sygdom — det stærkeste og tydeligste udslag af menneskets usalighed, af dets angst. — — — Jo mægtigere og stærkere kulturen giver sig udtryk: Jo nærmere er den ved sin egen opløsning, jo tydeligere peger den ud imod det tomme rum, jo mer bliver den sig sin usalighed bevidst, jo klarere aabenbarer den gennem sin rastløshed og møje sin sidste længsel: længselen efter hvilen, efter døden.» Jfr. Michel Angelos værker: Dagen og natten — hvori han finder menneskelivets og kulturlivets forbandelse udtalt og han minder om dennes ord: «Gerne vil jeg sove, hellere være død som sten».

«Kirken taler og opfører sig ganske vist ofte, som om den stod udenfor kulturen — som dommer og læge. Den ved ikke af, at den selv har knyttet sin skæbne til kulturen — medansvarlig for alt. Naar kristendom og kultur konfronteres, staar kirken paa kulturens side og ikke paa kristendommens. Hvad har kirken ikke udrettet for humaniteten! Men kristendommen har den som regel glemt. Mellem det ny testamente og os gaar kløften....

Modsætningen mellem det ny testamente og kirken, mellem kristendom og kultur er klart angivet med disse to ord: «før-

stegrøde» eller «paa langt sigt». Og hvad betyder al kirkens forkyndelse af, hvad der bør gøres, — al dens væren samvittighed for verden, saa længe den ikke bøjer sig for sine egne ord; saa længe den vakler fra den pietistisk-asketiske grøft til den almindelige borgerligheds; saalænge den ikke selv er «social», — men hører Jesu ord, som om de drejede sig om sjælstilstande eller om privatlivet eller om samfundsregler — og ikke om det ganske enfoldige: hans disciples samliv, verden indoptaget i menigheden eller menigheden levende i verden, kort sagt: den kommende verden i den nuværende. — — Kirken har aldrig selv turdet leve i og forvente den eneste virkelige nye kultur: Guds rige, men har altid mere eller mindre hæderligt arbejdet paa at bevare denne verdens kulturer — ofte med stor ængstelse for, at Guds riges nye vin skulde sprænge læderflaskerne. — — Kirkens haab er blevet til fremskridtstro. Ikke underligt, at der har været «en mærkelig mangel paa et virkeligt socialt præg i kirken. For største delen har den ikke været et samfund, men et opløb; ikke en menighed, men en hob. Klasseskel har sønderrevet den; og det eneste, man i aarevis forgæves kan spejde efter i den moderne kirke er et ægte, kristeligt fællesskab, ikke en tilfældig aftens kristeligt-oparbejdede selskabelighed, for deraf har der været mere end nok». (R. Roberts).

«Hvad er da opgaven for oss.... — «Førstegrøden»: at holde synden indenfor skrankerne til forløsningens dag.... Med et «kulturelt» ord af Jesus: «I er jordens salt». I er foraadnelsens begrænsning og stansning — ikke for kulturens skyld, thi foraadnelsen ligger skjult i kulturen, heller ikke fordi det ikke maa gøre ondt, — men for din næstes skyld. «Paa dommens dag gives belønningen ikke til dem, der med held har forvandlet jorden til et paradis og fuldført det umulige; men til dem, som har stræbt at mildne deres ulykker, som har kæmpet en fortvilet kamp imot det ondes overvældende kræfter. Det er ikke saa meget de aktivt onde, som det er de sløve og ligegyldige, der udelukkes fra riget» (Tyrrell) jfr. Mt. 25, 31 f. «Der skal kort sagt arbejdes, ogsaa gøres et kulturelt arbejde — kultur er uundgaaelig, men — et arbejde indenfor skrankerne, nemlig indenfor barnets grænser .... af lydighed .... befalet af Gud .... sundest for børn

ikke at gaa ledige, men bestille noget .... ikke i en verden paa vej til fuldkommenheden. Paradiset er ikke et sted langt borte, som vi naar til ved vor møje, men et sted, som er ganske nær og hvortil barnet alene har adgang».

«Men kristendommen kører ikke i fremskridtets vogn, men holder sig paa vejen og taler kun til mennesker, som gaar midt i vejens smuds og der møder hinanden, elsker og hader, puffer til hinanden og hjælper hinanden, men i hvert fald ikke kan blive fri for hinanden. Til dem siger den: «Vær velvillig med din modpart uden tøven, medens du er med ham paa vejen, for at modparten ikke skal overgive dig til dommeren».

Med alt dette hænger det sammen, at man saa stærkt betoner det i kirken ellers glemte eller næsten udviskede, at al tale om Guds rige i Guds ord er escatologisk.

Skønt ikke faa i den kreds har dyb forstaaelse for samfundsnøden og er radikale eller socialdemokrater i praktisk politik, saa forholder man sig afværgende overfor den kristlig-socialdemokratiske bevægelses forkyndelse af Guds kongeherredømme i den form, som den navnlig har fundet hos schweizeren Ragaz, men som ogsaa har præget de store kirkelige enhedsstævner efter krigen. Barth og flere av hans venner er udgaaet fra den kreds og i opgør med den søger man nu at faa nyt lys fra gamle-testamentets og Jesu forkyndelse om Guds rige. Tyskeren *Bultmann* har givet værdifulde undersøgelser heraf, som offentliggjøres i Tidehverv. Det hedder heri bl. a.

«At der ikke blev udkastet nogen politisk utopi i Israel, at man hverken tegnede nogen idealstat eller drømte et kulturideal, har tilsidst sin grund, ikke i de uudviklede kulturforhold og den trykkende politiske stilling, men i den mærkværdige kendsgerning, at kulten — andre bestræbelser til trods — vedblev at være den herskende livsfaktor, ja blev det mere og mere, efter at det primitive stadium, paa hvilket det nationale og det kultiske liv hos alle folk danner en enhed, forlængst var overvundet».

«Guds herredømme er bestandig fremtid, ogsaa naar det i kulten prises som nutid. Hver ægte kultisk fest ved, at den begivenhed, den priser som en, der sker i dag, ikke sker i

samme betydning som en begivenhed i denne verden og af denne verden, som sket i dag allerede i morgen er blevet fortid, men at den, der fejrer festen i dag, stiller sig under et evigt kommende, at han stiller sin nutid under Guds fremtid».

«Saaledes gælder det ogsaa den kristne kult, naar man synger: «Denne er dagen, som Herren har gjort» — «Eder er i dag en frelser født» — «I dag blev han naglet til korset» osv. Det er Guds «i dag», den Guds, som er den kommende. Idet kulten saaledes sætter sig selv udenfor begivenhedernes løb i verden, er den selv et eskatologisk moment, hører til det hinsidige, til fremtiden».

«Det gælder at holde den af mennesket ventede fremtid og Guds evige fremtid ude af hinanden». —

Det kan være frugtbart nok, at al kristelig social forkyndelse faar holdt det for øje, men det, der gennem denne endelig er vakt i kirken af begyndende anelse om social menneskenød skulde gærne bevares og føres videre med erkendelse af, at det hidtil har været Lutherdommens særlige fristelse — netop i kraft af sin naadesforkyndelse — at lade det bestaaende, selv om det var ondt, gaa sin skæve gang, mens Calvinismens mere lovmæssige kristendom hidtil synes bedre at have opdraget til at være lydhør overfor næstens nød og lydig overfor gudsordet i denne sammenhæng. —

Men naar det er saa svært at lade Gud løse os ud af lovens trældom til Guds børns herlige frihed, kan vi nok trænge til at gaa med i den bøn, hvormed et Tidehvervskonvent blev indledet:

«Tal til os Herre i vore dage, at vi engang maa høre. Tal til os i vor vantro. Tal til os i vor ubestandighed. Tal til vort sind, der bevæges som et rør for vinden. Tal til os, der er nederlagets børn; tal til os, der stadig drømmer om sejr. Tal dine ord opløsende og trøstende ind i vort sind».

C. Ludvigsen.

KRISTENDOMMEN OG DE RELIGIØSE TIDSSTRØMNINGER

Av dr. Richard Eriksen.

(Fortsettelse fra aprilheftet.)

Spiritismen.

Men også i vesten finner vi former av transcendentisme, som mere eller mindre avviker fra kristendommen derved, at de ikke i første rekke bestemmes av troens *religiøse* transcendens og gudsforhold, men meget mere av gnostisk eller metafysisk *erkjennelsestrang.* Det er spiritismen, teosofien og antroposofien, som i sin streben efter en *viden* om det transcendente eller det guddommelige, er mere eller mindre beslektet med den østerlandske innstilling. Minst gjelder vel dette om spiritismen, fordi den vil legge det hinsidige (ikke det guddommelige) inn under en kommunikasjonsform, som videnskapelig og metodisk kan *beherskes,* og i denne streben helt og holdent bestemmes av vesterlandsk naturvidenskap, ikke av osterlandsk gnosis. Spiritismen vil jo bygge en efter dens mening *pålitelig* kommunikasjon med de avdode på en rekke fenomener, som man i gamle dage kalte *besettelse,* men som i våre dage har fått den mindre brutale betegnelse: *mediumitet.* Derved skulde da den hinsidige verden kunne legges inn under den videnskapelige forsknings område. Men de fenomener, som der her er tale om, kan åpenbart ikke bære den bygning som spiritistene vil reise på dem.

Vi må nemlig huske på, at spiritismen mener sig å kunne kommunisere med de avdøde, *som om de fremdeles levet iblandt oss,* d. v. s. ved *gjensidige sproglige henvendelser,* idet den avdødes tapte legeme erstattes av mediets, det være nu dets talende tunge, dets skrivende hånd eller dets plastiske cellemateriale til opbygning av forbigående kommuniserende åndeskikkelser. Det er altså ikke en sjelelig *følelses*kommunikasjon, der her er tale om — i likhet med det religiøse menneskes kommunikasjon med Gud — men en kommunikasjonsform, som er

eiendommelig for det gjensidige forhold mellem de levende mennesker i vår fysiske verden.

Når det gjelder bedømmelsen av disse fenomener er det almindelig å tale om en animistisk og en spiritistisk hypotese til forklaring av dem. Animisme vil da si å forklare dem ved hjelp av sjelelige faktorer eller «komplekser» i mediet selv, f. eks. underbevisstheten, mens vi skulde befinne oss på spiritismens grunn, så snart vi går ut over mediets egne sjelegrenser og utleder fenomenene av transcendente oversanselige påvirkninger. Denne sondring mellem en animistisk og en spiritistisk hypotese virker i høieste grad villedende, fordi den blir grunnlag for en rekke utilbørlige tilsnikelser i spiritismens favør. Ti hvis vi befinner oss på *spiritistisk* grunn så snart vi tror på en viss forbindelse mellem menneskesjelen og det transcendente, uansett *beskaffenheten* av denne forbindelse, da blir jo ethvert bedende religiøst menneske spiritist, fordi han tror på den Gud han ber til og utleder visse indre sjelelige oplevelser av forbindelsen med ham.

Spiritisme er ikke ensbetydende med transcendentisme, men bare en spesiell form — og det en meget innskrenket form — av transcendentisme, som bygger på den forutsetning, at mediumisme kan erstatte den avdødes legeme og forbigående gjenoprette *den* art av forbindelse med ham som var mulig da han ennu levet iblandt oss. Denne strenge begrensning av den spiritistiske transcendentisme er absolutt nødvendig. Og vi vil forstå at spiritismen derved kommer i en viss konflikt med den *religiøse* transcendentisme og det *religiøse* forhold til de avdøde. Der ligger nemlig i selve den religiøse holdning en viss skyhet, som holder ikke bare Gud, men alt hvad der inngår i religionen, i en viss avstand fra «denne verden», — *den* avstand som er karakteristisk for det hellige. Hvad de avdøde angår, så er vel denne skyhet allerede tilstede i den primitive religiøsitet. De avdøde stilles på avstand, de skal ikke gå igjen og forstyrre de gjenlevende. Det er jo også karakteristisk at det *religiøse* forhold til de avdøde har ført til *anedyrkelse*, som vel kan være blandet med spiritistiske elementer, men dog er noget ganske annet enn spiritisme i *moderne* forstand. Leser man f. eks. i *Rohdes* bekjente bok «Psyche» om anedyrkelsen i det gamle Grekenland — altså på et forholdsvis høit trin — finner man ikke spor av spiritisme i den.

Saken er jo den, at hvis man skal kunne kommunisere med de avdøde på samme måte som med levende, så rykkes de avdøde og forholdet til dem derved ut av den tidligere religiøse atmosfære. De avdøde og deres verden blir behandlet som om de var en del av denne verden. Det hinsidige *sekulariseres* og blir noget likeså verdslig som vårt liv i denne verden, mens der i religionen ligger en utpreget tendens til å medinnbefatte det hinsidige og forholdet til de avdøde i religionen og den religiøse betraktning. Denne spiritismens tendens til å sekularisere forholdet til de avdøde blir jo umiddelbart innlysende når vi f. eks. sammenligner den måte hvorpå den kristne kirke minnes de avdøde på en «alle sjeles dag» med en spiritistisk seanse, hvor bord løfter sig, gitarer svever omkring og konversasjonen med de avdøde går likeså lystig som mellem menneskene innbyrdes.

I et utpreget *religiøst* kulturmiljø er den religiøse holdning så sterk, at den holder spiritismen og dermed sekulariseringen av det hinsidige på avstand. Men i religiøse forfallstider blir den *verdslige* holdning så sterk at den også utstrekker sin hånd til det hinsidige og forholdet til det hinsidige. Og vi må huske på, at der består en indre sammenheng mellem den verdslige og den videnskapelige holdning. Den videnskapelige undersøkelse setter, mens den står på, den religiøse holdning til undersøkelsens gjenstand ut av betraktning. Derfor har det ikke lett for å komme til en *videnskapelig* undersøkelse av en gjenstand, som ansees for *hellig*. Så lenge f. eks. som stjernene blev betraktet som guder og var gjenstand for alles tilbedelse, kunde en videnskapelig astronomi ikke utvikle sig. Den blev først mulig da stjernene ophørte å være guder og bare blev «himmellegemer».

Det er ikke min mening å si, at en religiøs og en videnskapelig holdning til samme gjenstand ikke kan forenes. Hvis det var tilfelle, måtte man gi dem ret som mener at religionsvidenskapen nødvendigvis må føre til religionens avskaffelse. Men det er åpenbart for alle, at den religiøse og den videnskapelige holdning, betraktet som kollektive kulturimpulser, har en sterk tendens til gjensidig å *fortrenge* hinannen, hvorav følgen blir, at når den kulturelle suverænitet går over fra religion til videnskap, trenges der fra religionens side åndelig våkenhet og selvprøvelse for at den skal bli istand til å bevare det *religiøse* for-

hold til et område som nu også den videnskapelige forskning har bemektiget sig. Man vil kanskje innvende, at spiritismen jo er forbundet med en viss religiøsitet, og at den fra spiritistisk hold fremstilles som en støtte for religion og kristendom. Men jeg kan ut fra mitt kjennskap til spiritismen bare si, at den er gjennemtrengt av en temmelig flat rasjonalisme uten religiøs dybde og kraft. Nettop denne åndelige flathet var det som i sin tid førte mig bort fra spiritismen inn i andre former av transcendentisme. Der gis undtagelser som er all ære verd; men jeg kan ikke i disse undtagelser se et uttrykk for den ånd og *tendens* hvorav spiritismen *som sådan* besjeles. For spiritistene blir den spiritistiske praksis lett et surrogat for religion.

Det er ikke min mening å fremholde den spiritistiske tendens til å sekularisere det hinsidige som et skremmebillede mot en videnskapelig undersøkelse av de herhen hørende fenomener. Det går ikke an å sette op nogen bestemt grense for videnskapens undersøkelser. De strekker sig så lang som der er et holdbart grunnlag å bygge på. Og man må ikke forveksle spiritismen med «den psykiske forskning», hvis opgave er en videnskapelig undersøkelse ikke bare av de spiritistiske, men også av en rekke andre fenomener som peker ut over grensene for det almindelige, normale sjelsliv, — «overnormale», som man har kalt dem til forskjell fra de «abnorme». Kristendommen står i stor takknemlighetsgjeld til den psykiske forskning, ikke fordi den søker å legge fast grunn under spiritismen — det *kan* den efter min mening ikke gjøre —; men fordi den viser at vårt sjelsliv gjemmer flere muligheter enn «vår skolevisdom drømmer om». Hvis videnskapen med sine metoder virkelig *kunde* undersøke det *hinsidige*, måtte kristendommen avfinne sig dermed, som den har måttet avfinne sig med videnskapelige undersøkelser av andre områder. Men jeg kan ikke forestille mig at spiritisme nogensinne skulde kunne bli en del av det som vi her i vesten forstår ved *videnskap*. Og det av den simple grunn, at videnskapen ved sine midler og metoder ikke *kan* undersøke og kontrollere det som foregår i den hinsidige verden, når en spiritistisk åndemeddelelse fremkommer. Når der f. eks. fremkommer en åndemeddelelse som opgir sig å stamme fra la oss si avdøde statsminister Michelsen, så kan videnskapen visstnok konstatere at den inneholder visse trekk

som var eiendommelige for Michelsen, og at den omtaler faktiske ting, som mediet ikke kunde kjenne til. Men den kan ikke konstatere at den avdøde Michelsen usynlig var nærværende på seansen og med fullt vidende og vilje benyttet mediets hånd eller tunge til å uttale eller skrive de fremkomne ord. M. a. o. den i åndemeddelelsen inneholdte *kildeangivelse* kan ikke *videnskapelig* kontrolleres .

Men, vil man si, er det da mulig at en åndemeddelelse, som omtaler hvad bare den avdøde kunde kjenne til, kan ha nogen annen kilde enn den opgivne avdøde selv? Ja, det er åpenbart mulig. Man ser det best av følgende eksempel: Den berømte, nu avdøde redaktør *Wm. Stead* var spiritist og skrivende medium. Han mottok en mengde åndemeddelelser. Men det hendte også at enkelte av de meddelelser hans hånd automatisk nedskrev, opgav en *annen* kilde enn de avdøde, nemlig bestemte ennu levende mennesker. Han hadde således en kvinnelig sekretær som en gang var ute på reise, og som han under hennes fravær søkte forbindelse med gjennem sin automatiske skrivning. Og den fraværende sekretær kom. Hun skrev gjennem Steads hånd, ganske som en ånd vilde ha gjort, og fortalte i *jegform* — som om hun fullt bevisst var tilstede ved seansen — hvorledes hun i en jernbanekupé hadde vært gjenstand for et rått overfall. En rekke enkeltheter herom blev oplyst i den automatisk skrevne meddelelse, og da sekretæren kom tilbake fra sin reise, forela Stead henne naturligvis meddelelsen og spurte om den var korrekt. Hertil svarte sekretæren ja. Men hun erklærte samtidig at det hadde vært hennes akt å holde denne begivenhet *hemmelig* for Stead. Hun hadde altså slett ikke hatt til hensikt å meddele sig, hadde overhodet ingen bevissthet om å ha vært tilstede ved seansen og skrevet gjennem Steads hånd. Stead oplevde andre tilfelle av lignende art, men var merkelig nok ikke opmerksom på *konsekvensen* av dem. Ti konsekvensen er jo den, at en åndemeddelelse meget godt kan fortelle noget som tilsynelatende bare den opgivne avdøde vilde kunne fortelle, uten at denne bevisst behøver å være tilstede ved seansen eller ha til hensikt å meddele sig. Rimeligvis har Steads underbevissthet i ovennevnte tilfelle gjennem en psykisk-telepatisk rapport opfanget et *billede* av begivenheten, som gjennem den automatiske skrivning er blitt omdannet til en jeg-fortelling og lagt sekretæren *i munnen*. Sli-

ke personifikasjoner skjer også i drømme. På lignende måte kan der jo — uten nogensomhelst *bevisst* medvirken fra de avdødes side — opstå åndemeddelelser inneholdende de mest forbløffende «identitetsbeviser». Hvis f. eks. Steads sekretær var død på reisen, så Stead ikke fikk anledning til å kontrollere meddelelsen, vilde jo denne være blitt utbasunert som et avgjørende *bevis* for at den avdøde bevisst hadde meddelt sig gjennem Stead.

Vi ser: når «åndemeddelelser» opgir levende mennesker som kilde, kan man kontrollere dem ved efterpå å gå til disse (som Stead i ovennevnte tilfelle) og spørre om der forelå en bevisst meddelelseshensikt fra deres side. Men når den opgivne kilde er en avdød, blir slik kontroll umulig, fordi man jo ikke kan gå over i den annen verden direkte til den avdøde og spørre om han virkelig usynlig var tilstede ved seansen og meddelte sig. Vi står derfor her ved et punkt hvor muligheten av et avgjørende videnskapelig bevis og en videnskapelig kontroll ophører, og hvor en subjektiv tro eller overbevisning om meddelelsenes kilde — den være nu mere eller mindre begrunnet — må tre istedet. Spiritismen overser i hvilken grad legemets opløsning fjerner grunnlaget for *den* kommunikasjon med de avdøde som der her er tale om. Kontrollen av den gjensidige kommunikasjon mellem levende bygger jo på den forutsetning at den legemlige og sjelelige identitet danner en ubrytelig konstant enhet hos ethvert levende menneske. Men denne enhet går ved døden istå.

Efter min mening viser de såkalte psykiske fenomener at der mellem menneskene innbyrdes kan bestå en oversanselig psykisk rapport som åpenbarer sig i det vi kaller «fjernvirkning» eller telepati. «Tankeoverføring» er bare et enkelt blandt mange utslag av denne rapport som visstnok *kan* være bevisst og gjensidig, men ikke behøver å være det. Den synes å virke meget lettere ubevisst enn bevisst. Men denne psykiske rapport er for sporadisk til å «legges i seletøi». Den kan ikke tre istedet for den regulære sproglige kommunikasjon mellem menneskene. Den kan ikke erstatte tale, skrift, telegraf, telefon, radio. Det vilde jo være vanvidd av en forretningsmann å stole så blindt på denne rapport at han ansatte medier, tankelesere og «clairvoyanter» til å motta ordres fra sine kunder istedetfor å bruke post og telegraf.

Jeg føler mig også overbevisst om at en lignende psykisk

rapport kan gjøre sig gjeldende mellem levende og avdøde og hitføre oplevelser eller fenomener som gir en sterk subjektiv overbevisning om avdødes virkelige nærvær og hilsen. Men dette er et altfor svakt grunnlag for en regelmessig, systematisk kommunikasjon med de avdøde som den spiritistene driver. Man må derfor til spiritistene rette det spørsmål: Når mediumisme ikke er nogen pålitelig kommunikasjonsform mellem levende mennesker innbyrdes, hvorledes kan den da bli en pålitelig kommunikasjonsform mellem levende og avdøde, hvor det ikke lenger er mulig å anvende den kontroll som kan anvendes mellem levende? Vi mennesker er jo dog også «ånder», og det samme spill av sjelelige krefter foregår visselig mellem oss innbyrdes som mellem levende og avdøde.

Jeg har dvelet så lenge ved spiritismen fordi den nylig har vært så sterkt oppe i den almindelige diskusjon i anledning av sir *Conan Doyles* besøk, og fordi de av mig antydede momenter er forblitt upåaktet også blandt dem som studerer disse ting.

Teosofi og antroposofi.

Nu gis der visse psykiske fenomener som ikke er mediumistiske i streng forstand og derfor ligger utenfor spiritismens område, men allikevel settes i forbindelse med det hinsidige. Det er navnlig visjoner og audisjoner. Hvor de er sterkt fremtredende, taler vi ikke om medier, men om *seere*, f. eks. *Blake, Swedenborg, Leadbeater, Rudolf Steiner* og nu sist tyskeren *Carl Welkisch*, som den bekjente filosof Keyserling har introdusert for det store publikum. Disse seere gjør ofte krav på å besitte et klarsyn som setter dem istand til direkte å studere ikke bare de avdødes liv, men de oversanselige verdener i det hele. Ja de sier undertiden — som f. eks. Carl Welkisch — at de er likeså fortrolige med den annen verden som med denne verden. Denne art av forbindelse med det transcendente må ikke forveksles med den spiritistiske. Forskjellen viser sig bl. a. deri, at disse seere som oftest er energiske motstandere av spiritismen. Naturligvis er det ytterst vanskelig på videnskapelig grunnlag å avgjøre hvorvidt visjonære oplevelser kan tillegges nogen objektiv gyldighet, og hvor langt denne strekker sig, spesielt når de angår den hinsidige, usynlige verden.

Visjoner forekommer jo ofte i forbindelse med religiøse oplevelser. Men i dette tilfelle avhenger meget av om det religiøse

eller det visjonære moment er det dominerende. Er den *religiøse* holdning altbeherskende, får visjonene en sekundær betydning. D.v.s. de *søkes* ikke for sin egen skyld eller for den kunnskap de gir, men mottas når de innfinner sig, som en åpenbaring, en nådegave, og blir da nærmest en tilgift til det religiøse gudsforhold. Hvad f. eks. Jesus Kristus i sin sjelenød søkte i Gethsemane, var såvisst ikke englevisjoner, men sin Gud og Far, og når engler kom og trøstet ham, så var det en gave som visselig blev mottatt med takk. Likedan forholder det sig vel også med det som hendte på Forklarelsens berg. Han gikk visselig ikke derop for å holde seanse med Moses og Elias eller for å *se* dem. Men når de viste sig, betød det en yderligere usøkt tilgift til den religiøse åpenbaring. Ti det må vel alle være enige om, at hos Jesus Kristus er den *religiøse* transcendens altbeherskende, d. v. s. troes- og bønneforholdet til Gud og Faderen. «Søk *først* Guds rike og hans rettferdighet, så skal alle disse ting tillegges eder.»

Men hos andre kan jo den religiøse holdning tre mer eller mindre tilbake, samtidig som det visjonære moment trer i forgrunnen, og da søkes visjonene for sin egen skyld og kan bli et middel til å tilfredsstille beveggrunne som ligger utenfor det religiøse område. Spesielt kan de søkes som et middel til å få innblikk i tilværelsens skjulte hemmeligheter. Man søker da å opnå *erkjennelse av de høiere verdener eller av guddommen,* og erkjennelsens metafysiske transcendens vil da lett komme til å fortrenge og overskygge troens religiøse transcendens. Her står vi overfor den østerlandske, spesielt indiske ensidighet, som lar menneskets frelse og fullendelse fullbyrdes i og ved en høiere gnostisk *erkjennelse.* Egentlig står vi her overfor en livsholdning som er prinsipielt forskjellig fra den religiøse, nemlig den metafysiske livsholdning, og det er karakteristisk for østen, at religionen der i dens høiere former har så lett for å gå over i en gnostisk-mystisk metafysikk. Dette går også igjen i den moderne teosofi og antroposofi, skjønt antroposofien har sterkere kontakt enn teosofien med vestens åndsliv og kristendommen. De representerer en utpreget tendens til å sette metafysikk over religion og gnostisk viden over det direkte religiøse troesforhold til en personlig Gud og frelser. Derved forrykkes det rette, sunde verdiforhold mellem tro og erkjennelse (religion og metafysikk). Dessuten kan man

ikke kalle den «gnosis», som der her er tale om, for viden i den vesterlandsk-videnskapelige betydning av ordet, og det skaper adskillig forvirring at disse retninger ikke har nogen klar forståelse av forskjellen mellem gnostisk metafysikk og vesterlandsk videnskap. Det psykiske grunnlag for disse retningers gnosis ligger særlig i drømmefantasien, den dunkle, imaginative sjelsevne som er så dypt forankret i det ubevisste, spesielt i «eros», og ligger til grunn for mytedannelse, symboldannelse og kunst. Vi står nettop nu sikkert på terskelen til en langt dypere psykologisk forståelse av denne sjelsevne, enn vi før har hatt, og jeg tenker her ikke så meget på *Freud* som på *Ludw. Klages* og hans undersøkelser av billedbevisstheten (kfr. «*Vom kosmogonischen Eros*»). Man føres lett ved en dyrkelse av denne sjelsevne til en svelgen i kosmiske billeder og konstruksjoner, hvor kunstnerisk avrunding og sammenheng trer istedetfor reel begrunnelse. Hermed er det ikke meningen å si, at det metafysiske erkjennelses- og forståelsesbehov skal avvises. Metafysikken har også *sin* plass å fylle i åndslivet, men det kan den bare gjøre når den er klar over sin begrensning og er gjennemtrengt av en ganske annen kritisk tukt enn teosofi og antroposofi. Navnlig må metafysikken ikke bli et surrogat for religiøs tro, men være et moment i den. Når kirke og gudstjeneste bare betraktes som en *forgård* til en høiere mysterieerkjennelse, da står vi overfor en fortrengning av det religiøse gudsforhold fra dets rette plass i hjerte og samfundsliv.

Å si mere om disse retninger er vel overflødig, efterat jeg så utførlig har behandlet dem i mine foredrag om «Okkultismens psykologi» (trykt i «Kirke og Kultur»). Den kristne kirke er ikke ferdig med gnostisismen, som visselig vil spille en fremtredende rolle i den forestående åndelige brytning med Asia. I denne brytning har de kristne ikke bare meget å gi — de eier jo det centrale — men også meget å lære. Måskje har særlig den *russiske* kristendom, som nu er så sterkt hjemsøkt av forfølgelser, i østen en stor fremtidsmisjon, fordi dens åndelige innstilling ligger så nær op til den østerlandske.

Richard Eriksen.

ESTETIKK OG KRISTENDOM

Av sogneprest Johs. Hygen.

Dr. Hans Ordings bok med ovennevnte titel har vakt adskillig opmerksomhet ikke blot herhjemme, men muligens enda mer i våre naboland. Og den omtale den har fått har gjennemgående vært meget anerkjennende, og det ikke blott i teologiske kretser, men også i kunstnerkretser. Således har f. eks. Kunstnerforeningen i Kjøbenhavn i sitt organ viet dr. Ordings bok — eller rettere det referat av den som dr. Ording har gitt dernede i et foredrag — ikke mindre enn 3 hele nummere av sitt tidsskrift.

I virkeligheten har jo også dr. Ording i denne sin bok fått lykke til *både* å bli en exponent for en interesse, som lenge har brygget sig sammen i tiden *og* å være en nyrydningsmann forsåvidt som hans bok er det første forsøk på under moderne tankekonstellasjoner[1]) og med videnskabelig stringens å konfrontere de 2 veldige åndsmakter og livsfunksjoner: estetikk og kristendom.

Interessen for estetikken har som nevnt lenge brygget sig sammen i teologiske og kirkelige kretser. Imidlertid har det gått her som så ofte: den *praktiske* interesse er på mange måter kommet før den teoretiske: der spores en stadig voksende interesse for kirkelig kunst: restaurering av gamle, vakre kirkeskatter, kunstnerisk utførte kirkekar og liturgiske bøker, messeklær o. a., utsmykning av nakne kirkevegger, glassmalerier, estetiske gudstjenester som vespere osv., osv. Dr. Ording peker i denne forbindelse med rette også på den moderne høikirkelige bevegelse og det drag mot katolisismen som merkes i enkelte kretser: også disse ting er sannsynligvis for en stor del begrunnet i en estetisk trang.

Den *teoretiske* interesse for disse ting — den som setter

---

[1]) Vi har jo hos oss ikke noen estetisk forskning siden professor *M. Monrads* på Hegels filosofi opbyggede dialektikk.

forskningen i gang — har derimot latt vente på sig. Den melder sig som dr. Ording gjør opmerksom på først når forholdet mellem religionen og estetikk føles som *problem*. Og det er i behandlingen av dette problem at dr. Ording er en nybrottsmann hos oss. Dog kan det ikke sies absolutt. Nettop fordi interessen lenge har brygget sig sammen har også *problemet* ligget og ulmet. Det har vært følt ikke minst i den litteratur og de aviser som er preget av det estetiske livssyn. Man har merket en viss irritert animositet mot en kirkelig konvensjonalisme som ikke har vist forståelse for estetikere og estetikk. Fra en annen side har også *teologien* nærmet sig problemet. Det er jo åpenbart for enhver, at der i teologien har foregått en *nyorientering* i retning av psykologisk utforskning av den religiøse funksjon og det religiøse følelsesliv.

På en måte fører denne nyorientering tilbake like til Kants epokegjørende erkjennelsesanalyse. Han konstaterte den religiøse erkjennelses egenart og plaserte den midt i mellem den teoretiske erkjennelse og den praktiske. Til å begynne med festet nu religionsfilosofien og teologien opmerksomheten mest ved de grenseproblemer som måtte opstå på grunn av denne den religiøse erkjennelses mellemstilling. De problemer som fanget forskningens interesse blev derfor spørsmålet om forholdet mellem tro og viden på den ene side og religion og moral på den annen side. Man kom imidlertid derved foreløbig til ikke å legge den tilstrekkelige vekt på en nærmere analyse av selve den religiøse erkjennelse eller livsfunksjon. Det blev først vår tid med de nyere psykologiske metoder som tok en sådan religionspsykologisk forskning op for alvor. Efter hvert som denne forskning har kastet lys over religionens plass i sjelelivet og over de religiøse følelsers art, har grenseforholdene og grensestridighetene fått en ny aktualitet. Man er herunder også blitt opmerksom på at det ikke bare var den *religiøse* erkjennelse, som Kant plaserte midt imellem den teologiske og praktiske fornuft, men også den *estetiske*. Og dermed er teologien i første rekke stillet overfor problemet estetikk og kristendom.

Den psyokologiske analyse av religionen og det religiøse følelsesliv er hos os tatt op fremfor alt av biskop dr. *Berg-*

grav. Og et forsøk på å stille de forskjellige sjelsfunksjoner erkjennelsesteoretisk sammen er gjort av professor dr. *Chr. Ihlen* i hans bok Principlære. Men det blev dr. Ording som hos oss tok det spesielle problem estetikk og kristendom op til en videnskabelig utredning. Det er interessant å se at også dr. Ording går tilbake til de ovenfor nevnte grunnleggende synspunkter hos Kant samtidig som han stiller sig ved siden av biskop Berggrav i den psykologiske analyse av det religiøse følelsesliv.

Ser vi nu litt nærmere på dr. Ordings bok, så har jeg lyst til først å gjøre den bemerkning at den både i sitt anlegg og i sin metode er høist original. O. gjør selv opmerksom på at når han vil forsøke å trenge inn til forståelse av estetikkens forhold til kristendommen blir den ikke behandlet som videnskab, men som livsytring og livstrang, og «i stedet for estetikk og kristendom kan vi gjerne kalle emnet: Det estetiske og det kristelige moment i sjelslivets» (pag. 9).

I stedet for å begynne med begrepsmessige definisjoner tar derfor O. ut av livets egen store mangfoldighet tidsepoker og personligheter som kan kaste lys over problemet. Derefter går han visstnok over til en erkjennelsesteoretisk klarlegning av forholdet, men også her følger han sin egen metode: det er ikke den strengt dialektisk fremadskridende tankeføring hvor den ene tanke logisk folder sig ut av eller knytter sig til de foregående, men han tar de forskjellige synspunkter og lar dem kaste lys innover mot problemet. På denne måte undgår O. å henfalle til ensidighet og fremstillingen blir rik og levende. Samtidig kan det dog sies at forfatteren stiller ganske store krav til leserens opmerksomhet og evne til å beholde de forskjellige momenter in mente. I et siste avsnitt utdrar O. de praktiske resultater av overveielsen.

Første avsnitt bærer overskriften: *Forskjellige typer på forholdet mellem det estetiske og religiøse.* Det kritiske synspunkt som dr. O. i dette avsnitt anlegger er ypperlig, og det viser sig at det ikke blott fører frem til en bedømmelse av de nevnte typer, men at det også er et fruktbart formalprinsipp for den teoretiske redegjørelse: O. regner stort sett med *to hovedtyper*, nemlig på den ene side *den harmoniske*, hvor det estetiske uten videre forener sig med det kristelige, og på den

annen side *spenningstypen,* hvor konflikten mellem det estetiske og det kristelige føles i sterkere eller svakere grad. Nu kunde man frykte for at forfatteren skulde falle i den fristelse å skjematisere typene og fenomenene. Men p. g. a. O.'s ovenfor nevnte eiendommelige metodikk undgår han denne fare som er så ødeleggende for de fleste teoretikere, O. formår å la livets mangfoldige avskygninger komme til sin rett og opdager derfor ikke blott overgangsformer mellem de forskjellige typer, men utvikling, omskiftelse, ja inkonsekvenser og motsetninger hos de enkelte typer. Derved blir det visstnok vanskeligere å finne klare linjer men problemet blir riktigere og mere alsidig behandlet.

Det er en imponerende kunnskap og et stort tankearbeide som ligger bakenom forfattrens presentasjon av tidsepoker og typer. Han fører frem for oss i kort og konsis fremstilling de dypsindige filosofiske systemer hos menn som *Platon, Plotin* og *Søren Kierkegaard*. Han fører oss inn i de tanketunge dybder og de sjelelige konflikter og de estetiske verdier hos menn som *Michelangelo, Henrik Ibsen, Dostojevski* og *Goethe.* Og han utdyper vårt kjennskap til *Frans av Assissis* harmoniske sjel. Og under denne presentasjon har han maktet å gi oss et overblikk over de forskjellige epoker: klassisismen, renessansen, romantikken osv. Når man på forhånd i innholdsfortegnelsen ser disse navner, spør man muligens om ikke utvalget, selv om det fører frem for oss så betydelige menn, er noget vilkårlig. Men man blir siden klar over at valget er helt riktig ut fra O.'s nevnte kritiske prinsipp og at det også på en fortreffelig måte fører frem dit det skal: til en platform for den erkjennelsesteoretiske redegjørelse.

Vi kan selvfølgelig her ikke gi noget nærmere referat av denne forfatterens idéhistoriske utvikling. Vi skal kun for å vise hvorledes forfatteren griper saken an, gi nogen antydninger av visse hovedpunkter. — Utgangspunktet er antikkens og kristendommens klassiske epoke. Forfatteren ser her klart spenningsmomentet: «Antikkens humanisme forherliget det menneskelige i den ytre legemlighet, og den ideale legemlighet blev i og for sig formål. Kristendommen har derimot det asketiske som uttrykk for kampen mellem kjøtt og ånd, en avdøen av det legemlige er en nødvendighet og tillater ikke

å nyte den ideale legemlighet ureflektert estetisk. Korset står der som det fremragende symbol på åndens seier over det legemlig sanselige» (pag. 13). — Det avgjørende i spenningen mellem antikken og kristendommen kan sies å samle sig i *syndsbegrepet*. Jesus har med syndsbevisstheten satt inn i verden en faktor, som for alltid gjør det umulig å hengi sig sorgløst til den antikke skjønnhetsglede».

Allerede her er som man ser problemet fattet i en grunnleggende konstellasjon. Og under den fortsatte historikk tilføres tankeutviklingen nettop det nye islett, som retninger og personligheter efter hvert innebærer.

Særlig betydningsfull er tilsiget fra Platonismen og Nyplatonismen (Plotin). Disse retninger formidlet jo i det hele antikkens sammentreff med kristendommen og fikk derfor også stor betydning for formidlingen mellem de to livssyn. Der kan nemlig konstateres et slektslap mellem Platonismen og kristendommen. Dog er der i Platonismen et inderligere forhold mellem det skjønne og det gode: det gode er skjønt og det onde er heslig. Visstnok mangler ikke Platon syndsbevissthet. Men synden er avvikelse fra den guddommelige lov, ulydighet mot den fornuftige ånd. Synden gjør sjelen stygg og berøver den de skjønneste gleder og den evige salighet hinsides. Svarende til dette synsbegrep er også det platoniske *forløsningsbegrep* estetisk bestemt: den platoniske forløsning knytter sig til *Erosbegrepet*, det er *Platons* navn på den estetiske trang i sjelen, *kjærligheten til det skjønne*. Det platoniske Eros, som er det subjektive organ, hvormed mennesket optar det guddommelige i sig, har altså sitt objekt i det skjønne, som tillike er det gode og det guddommelige. — Platons type i forhold til vårt problem er derfor *den harmoniske*, men vel å merke ved en absorbering av det religiøse ut fra estetiske synspunkter. Og derfor i forhold til det kristelige ut fra en forflyktigelse av de kristelige begreper synd og nåde.

Under den videre presentasjon av tider og typer er det nu dels spenningstypen, dels den harmoniske, som kommer frem. Som en særegen type fremtrer *Fransiscus av Assissi*, som fremstilles som en skjønn og ideel type på det harmoniske forhold mellem estetikk og kristendom. Men det eiendommelige

er, at skjønt hans personlighet og liv er preget av denne harmoni, er den dog først blitt muliggjort ved et avgjort brudd med «denne verden», ved en livsforsagelse og selvfornektelse, hvor nettop motsetningen til det estetiske livssyn er kommet til uttrykk.

Idet det gjennem de fremstillede typer er blitt klart, at vi stilles overfor spørsmålet: Hvad er den dypeste årsak til at forholdet mellem det estetiske og det kristelige snart fremtrer som en uløselig spenning og snart som en harmonisk forening, går dr. Ording over til bokens annet hovedavsnitt, som bærer titelen: *Estetikk og kristendom som problem.*

Når det gjelder å finne en løsning av problemet om den forskjellige sjelelige innstilling i forholdet, må man «søke å bli klar over den sjelelige struktur som er *den almindelige forutsetning* for oplevelsen i det estetiske og det religiøse» (pag. 124 nederst). Forfatteren går m. a. o. over til en analyse av bevissthetslivet for å finne de forskjellige sjelsfunksjoners egenart og deres plasering i forhold til hverandre.

Dr. O. holder sig her nær til *Kants* erkjennelsesteori.

Først behandles spørsmålet om forholdet mellem det estetiske og den teoretiske erkjennelse.

Betydningsfull er O.'s klarleggelse av den *estetiske doms* egenart. Prinsippet for denne dom uttrykker O. med Kant som en «*korrespondanse mellem gjenstanden og den estetiske evne.*» Man kan ikke blott og bart si, at det grunnleggende er at *gjenstanden* har visse almengyldige egenskaper som tvinger frem en bestemt estetisk dom. Hvis det var så måtte jo alle være enige i dommen. Men nu vet vi, at så ikke er tilfelle. Tvert imot heter det med sannhet: «om smak og behag kan man ikke disputere». Altså er ikke skjønnheten almengyldige egenskaper ved gjenstanden. Og den estetiske dom kan derfor ikke formes i begreper og lære.

Men på den annen side kan man heller ikke si, at den estetiske dom blott og bart er en *subjektiv* dom, en følelsessak for den enkelte. Ti den enkelte vil jo dog hevde, at hans mening har rett til anerkjennelse hos andre. *Den estetiske dom sikter i virkeligheten mot almengyldighet.* Kunstneren skaper nok verker uten hensyn til almenhetens dom, men han

regner dog med almenhetens forståelse, og han skaper for almenheten.

Derfor må man ved fastsettelsen av prinsippet for den estetiske dom se å få med begge disse sider: den objektive og den subjektive. Og det er det *Kant* gjør ved å opstille som det aprioriske prinsipp for den estetiske dom: *korrespondansen* mellem gjenstanden og den estetiske evne.

På den ene side kan det derfor sies, at den estetiske bedømmelse ikke sikter mot nogen begrepsmessig lære om det skjønne, men må være en estetisk *følelsesmessig oplevelse* av det skjønne (pag. 129). Men på den annen side møter vi dog alltid en trang til å opstille bestemte normer for hvad der er skjønt eller uskjønt. Men dette må alltid blott betraktes som *en bestrebelse.* Den estetiske almengyldighet er en ideal størrelse som empirisk kun ufullkomment virkeliggjøres. *Men den gjør sig allikevel gjeldende,* så å si av sig selv.

Dette kommer særlig frem i den estetiske følelses eller sinnstilstands evne til å *meddele* sig til andre. — Denne meddelelse har også preg av den estetiske doms dobbelthet: det er egentlig ikke et *begrep* som meddeles, men en *sinnstilstand* — slik som kunstneren har oplevd det. Men samtidig søker den dog å gi sig uttrykk i *begreper.* Dr. O. ser likesom *Kant* heri et tegn på, at der i den estetiske dom ikke blot gjør sig gjeldende *følelser,* men også andre erkjennelseskrefter som innbildningskraften og forstanden. Kant har om den estetiske doms forhold til disse andre erkjennelseskrefter benyttet et uttrykk som dr. O. finner særlig godt og som han ofte kommer tilbake til: det estetiske er *et spill eller en lek* med erkjennelseskrefterne. Ti mens den øvrige erkjennelse har et bestemt *formål* og en *hensikt* utenfor sig — til opnåelse av visse resultater, så har *det estetiske sitt formål i sig selv:* «Kunsten for kunstens egen skyld.» — —

Ut fra denne grunnleggende betraktning av estetikkens plass i bevissthetslivet, spesielt i forhold til den teoretiske erkjennelse, arbeider nu dr. O. sig fremover gjennem de forskjellige problemposisjoner.

Vi får f. eks. en grundig utredning av «det estetiske i dets forhold til sansningen» og får herunder høre, hvorledes det sanselige kan løftes op i den estetiske sfære. Vi får videre en

interessant utredning av det estetiske som en *livsrytme,* hvorunder de øvrige sjelskrefter *belives.* Rytmen beveger sig fra den estetiske idé, som kan være mere eller mindre ubestemt, og til det sansbare, hvor grensen ikke må overskrides nedad til almindelig sansning eller sansenydelse. Herunder behandles det interessante spørsmål om det estetiske i dets forhold til det erotiske. — Videre får vi et kapitel om forholdet mellem det estetiske og det moralske. Forfatteren søker her å vise, at det estetiske er *prinsipielt* uavhengig av det moralske, men *praktisk* har kontakt med det. Den praktiske kontakt er begrunnet deri, «at den moralske karakter forlanger å legge hele sjelslivet inn under moralsk bedømmelse, slik at den ikke tåler den stat i staten som dette estetiske opretter» (pag. 163). Og arten av kontakten ser dr. O. — med en utvidelse av det ovenfor nevnte Kantiske syn på forholdet til den teoretiske erkjennelse — som *innbildningskraftens lek med viljen.* —

Efter å ha behandlet det estetiskes forhold til disse og andre av sjelslivets funksjoner, har dr. O. banet sig vei til sitt hovedproblem: *estetikk og kristendom.* —

Det første vi da trenger er en orientering med hensyn til disse funksjoners plass i sjelslivet. — Som allerede nevnt slutter dr. O. sig også her til Kant, når han gir dem begge vesentlig *den samme plass:* mitt imellem den teoretiske og den praktiske fornuft, nemlig tilhørende *dømmekraftens* kategori. —

Nærmere bestemte Kant de religiøse domme som teleologiske domme: de sikter til et høieste formål. Skjønt religionen således har sin selvstendige plass mitt imellem den teoretiske og praktiske fornuft, har den tillike en forbindelse med dem begge «forsåvidt som også disse sjelsområder har en teleologisk forutsetning, hvor religionen kan finne tilknytning: likesom all *videnskap* i siste grunn beror på en hensiktsmessig overensstemmelse mellem naturen og menneskets erkjennelsesevne, så beror all *moral* på en hensiktsmessig overensstemmelse mellem moralen og menneskets vilje — en *hensiktsmessighet* som fører like inn i den religiøse teleologi» (pag. 182). Men den nærmeste kontakt får religionen med det estetiske forsåvidt som begge tilhører det midtre område. Og vi får herved svar på det spørsmål som fremgik av behandlingen av de forskjellige typer på forholdet mellem det estetiske og det religiøse:

«Hvorledes er det mulig at det estetiske og det religiøse moment snart står i spenning og snart i harmoni? Det systematiske svar er dette, at de to står så nær hverandre i sjelslivet at såfremt begge er levende, så må de enten gå op i hverandre eller de må bekjempe hverandre. Et fredelig eller uinteressert «ved siden av hverandre» er ikke tenkbart» (pag. 183).

Efter på denne måte å ha utredet sitt prinsipielle syn på det estetiskes og det religiøses plass i sjelslivet, går forfatteren over til en nærmere utførelse av forholdet mellem det estetiske og religionen. Det er straks klart, at det estetiske, som ikke har noget formål utover den estetiske oplevelse ikke kan opta i sig den religiøse teleologi. Men da den religiøse teleologi nettop som siktende mot et høieste formål har *sjelslivets enhet* som ledende prinsipp, blir opgaven allikevel *harmoniseringen.* Dr. O. ser det derfor som sin opgave å påvise, *hvorvidt det estetiske kan optas i det religiøse formål.*

Han behandler herunder først de estetiske og religiøse *følelser.* Han viser hvorledes disse to grupper av følelser har hver sin særegne valør. Men nettop fordi det estetiske er uten formål og derfor er ren følelsesoplevelse og ikke fester sig ved det bestemte innhold, kan den religiøse oplevelse la den få være hvad den er og kan la sine egne formålsoplevelser *«belives»* av den. De religiøse følelser, som har et bestemt innhold forvandler ikke for den saks skyld karakter. — Om den estetiske følelse bemektiger sig et religiøst objekt, så er og blir den en estetisk følelse og er vesensforskjellig fra den religiøse. Den estetiske følelse sammenlignes treffende med et *speilbillede:* «Den estetiske Eros er som speilet som kan gjengi alt hvad der kastes derinn til fullkommenhet, — og dog er det et speilbillede. Og speilbilledet har en eiendommelig glans eller farve som det religiøse følelsesbillede ikke eier i sig selv» (pag. 201). — Hvor den estetiske og religiøse følelsesoplevelse opleves samtidig kan foreningen anskueliggjøres ved et annet billede enn speilet. Man må tenke sig det estetiske *transparent,* slik at man gjennem det estetiske føler det reale religiøse. *Den estetiske følelse har da blott farvet den religiøse og behøver ikke dermed å ha forringet dens kvalitet.* —

Forfatteren utfører nu disse synspunkter på de forskjellige religiøse følelser og viser når og i hvilken grad disse kan opta

i sig de estetiske følelser: i forhold til syndserkjennelsen, nådesoplevelsen, overfor Jesu person, Gud, vekkelsen, troen, frelsens orden, dogmet.

Et særlig interessant avsnitt under denne utførelse er kapitlet om «Kristendommen og sansningen.» Forfatteren utvikler her sin opfatning av den religiøse funksjon som *en rytme:*

Bevegelsen i den kristne oplevelses historie betinges av den eiendommelige veksling mellem *immanens og transcendens.* Det anskueliggjøres ved *Kristusoplevelsen.* I denne «er det som engler stiger op og stiger ned over menneskesønnen. Ti skal den enkelte opleve ham, så henvises han til evangeliets sansbare skikkelse, som dernæst løfter sinnet til en helt åndelig gudsoplevelse, som dog stadig igjen nærer sig ved de sansbare trekk. Man kan således si, at enhver religiøs fordypelse i evangeliet aktualiserer sig som en rytmisk bevegelse mellem det åndeliggjorte og det sansbare» (pag. 232). Det er nettop dette, at den religiøse funksjon er en sådan rytme i bevegelse som gjør at den kan virke sammen med den estetiske oplevelse, som jo på sin side også som vi hørte er en rytmisk bevegelse fra den ubestemte estetiske idé og til det sansbare. Virker nu de to rytmer sammen får vi en *harmonisk* estetisk-religiøs følelse. —

Under den nevnte praktiske utførelse av sammenstillingen av det estetiske og det religiøse er det ikke blott de religiøse følelser som detaljert føres frem for oss. Men forfatteren tar også frem de detaljerte estetiske virkemidler, billeder og symboler, stilarter o. a. Og *musiken* som i særlig grad har forfatterens hjerte vies et særskilt kapitel tilslutt. —

Dr. Ordings bok er som det vil forståes et overordentlig grundig og omfattende arbeide. Der er i denne slett ikke store bok sammentrengt en veldig masse stoff. Det gjør naturligvis, at boken ikke nettop er en middagshvilbok. Men på den annen side er fremstillingen så fengslende, at jeg godt kan forstå den prest, som sa, at han fant den spennende som en roman, og at han slett ikke kunde legge den fra sig før han hadde lest den tilende. Han måtte se resultatet som det rike dryss av tanker fører frem til.—

Hvad dr. O.'s standpunkt angår, så synes det mig, at han på en fullt tilfredsstillende måte på den ene side har vist ube-

rettigelsen og uholdbarheten av å ville utvide det estetiske til et *livssyn*. O. viser hvorledes dette fører bort fra det estetiskes egenart og inn i en lavere liggende sansenydelse. På den annen side har han gitt det estetiske hvad det tilkommer. Han har git det den *prinsipielle selvstendighet:* «kunsten for kunstens egen skyld.» Samtidig har han dog med fyldestgjørende begrunnelse vist både hvorledes det religiøse livssyn er det overordnede og samlende syn, og hvorledes religionen på ethvert punkt kan utnytte den belivelse som det estetiske kan tilføre det. Og herunder har han også påvist, at det estetiske slett ikke behøver å kjenne sig brøstholden ved å komme i kontakt med det religiøse. Tvert om: også det estetiske berikes ved å kunne føre sin livsrytme inn i samklang med de høieste religiøse formål.

Der er selvsagt punkter som man kunde ønsket å se videre utviklet og begrunnet. Det er f. eks. klart, at når et så omfattende problem som det estetiskes forhold til det moralske kun kan vies et ganske lite sidetall fordi det står i tjenende forhold til hovedtemaet, da blir både utvikling og begrunnelse for kortfattet. Men det fremkaller hos leseren ingen kritikk over boken, men kun et ønske om at forfatteren må fortsette sine forskninger på disse områder, hvor han med så stor dyktighet har brutt nytt land.

Johs. Hygen.

NOTIS

Duuns bønder og kirken.

Fra en fremskutt mann i vårt offentlige liv har redaktøren mottatt dette privatbrev, som — med utelatelse av stedsangivelsene — har krav på å bli kjent for leserne:

«De har rett i Deres dom om Duuns mennesker. Og allikevel så inderlig urett når De sier at disse mennesker er bare til å slakte ned. La mig fortelle Dem noget. Fra mine barneår kjenner jeg Duuns mennesker meget godt. Det var ikke så få

av dem i ...... Smålighet, misunnelse, bakvaskelse og alt annet efter Duuns opskrift. Og de mest benådede blev under disse forhold originaler — juvikinger. Men jeg vet nu at materialet i dem var godt likevel. Den første vekkelse til mennelighet kom med «Folkevennen». Siden fortsatte det med påvirkninger av bedre skoler, gode prester, en sterk religiøs vekkelse, og til slutt et innslag av folkehøiskolens ånd (Kuløy, Skard). Endelig satte den kristelige ungdomsbevegelse en fin krone på verket. På mindre enn 25 år var bygden og folket som omskapt. Under mitt mangeårige fravær fra hjembygden har jeg lengtet efter den — nettop fordi den huset et friskt og freidig og samtidig dypt alvorlig folkeferd, og fordi gamle og unge i alt dette viste et samhold som søker sin like. Den siste jobbeperiode gjorde adskillig skade der; men jeg håper skaden kan rettes.

En del år efterpå fant jeg Duuns folkeferd lyslevende i et par bygder på .... Det virker ennu på mig som en vond drøm å minnes all den infernalske smålighet og vondskap jeg der lærte å kjenne. Der var nogen «pietister» også; jeg minnes dem som religiøse lurendreiere, og de står for mig som lysende eksempler på hvor lite en snever religiøs bokstavdyrkning kan makte til reising og frigjøring. Jo, Duun har rett dessverre. Hans skildringer er uhyggelige, men de er sanne. Heldigvis er de overveiende historiske, disse menneskene han skildrer.

Men er dette så — og jeg er viss på det er så — da har de som virker i skolen og kirken all grunn til å glede sig. Der er mektige våben å virke med, og fruktene kommer i sin tid, selv om materialet er diabolisk som hos Duun. Og det behøver ikke å ta så svært lang tid heller.

Bøndenes historie har dessverre mange dype skygger. Duun har bidradd meget til å klarlegge en del av styggedommen. Det er en trist og uhyggelig lesning ofte; men likevel er den skikket til å gi oss en opmuntring av den mest *overbevisende* art. Det *nytter virkelig* å spre lys i mørket; det *blir* en lysere og bedre tilværelse der hvor kunnskap og ånd har gjort sin gjerning i sinnene.»

Redaktørens adresse: Tromsø.
Redaksjonssekretæren, Universitetsstipendiat *Sverre Steen:* Gyldenløvesgt. 18 II, Oslo